

گسستِ اندیشه‌ی سیاسی از قدرت تأملی بر گفتگوهای سارتر و بنی لوی

بهمن 1387 – Janvier 2009

شیدان وثیق

این که چگونه می‌توان سیاستی دگر و دریافتی دگر از چپ و سوسیالیسم را با آزادی خواهی و نفی اقتدارطلبی یعنی با آن چه که سارتر و بنی لوی در دیالوگ خود قدرت ناپذیری می‌نامند آشتی داد، یعنی «سیاست» و «سوسیالیسم» را در گسست از قدرت و تسخیر قدرت اندیشید و در عمل به اجرا گذارد - در حالی که آن دو همواره با اقتدارطلبی، یک گونه‌گرایی، نفی پلورالیسم و در یک کلام با قدرت و تسخیر قدرت عجین بوده و هستند - پرسش و پربلماتیکی اصلی تأملات زیر می‌باشد.

«چگونه میتوان سیاستی را اندیشید که ارجاع اصلی آن به قدرت و تسخیر قدرت نباشد؟» (بنی لوی) (*).

«پس مسأله بدین قرار است: چگونه اندیشه برخاسته از قدرت ناپذیری می‌تواند در میدان سیاست عمل کند؟» (گفتگوهای سارتر و بنی لوی) (**).

یادآوری از نوشتار قبلی

در دیباچه‌ای که چندی پیش، زیر عنوان بنیادهای توتالیتار و دینی بینش سیاسی در پرتو دیالوگ سارتر و بنی لوی انتشار دادیم (1)، نوشتیم که طی هشت سال، از 1972 تا 1980، گفتگوهای فلسفی-سیاسی میان دو متفکر متعهد سیاسی در فرانسه انجام می‌پذیرند. «دیالوگی طولانی، منظم، غریب و بی‌سابقه میان ژان پُل سارتر، چون اندیشمندی سرشناس، و بنی لوی، در آن زمان با نام مستعار پیر ویکتور (2)، چون بنیان‌گذار و رهبر مخفی یک سازمان رادیکال مائوئیستی» (3).

در همان جا، تأکید کردیم که «اهمیت فراوان این گفتگوها، تنها در ویژگی و تازگی مباحث آن‌ها در زمان خود، یعنی در سی و چند سال پیش نبوده، بلکه در امروزی بودن پرسش‌هایی است که در باره‌ی

«سیاست»، بینش سیاسی و بنیادهای توتالیتار و دینی آن طرح می کنند». پرسش هایی که، امروزه، مبانی اصلی «اندیشه ی نقد سیاست» را تشکیل می دهند. اندیشه ای که باید از لحاظ نظری (فلسفه و تئوری سیاسی) و عملی (پراتیک تغییر اجتماعی) - در گسترده ریشه ای از «سیاست واقعا موجود» - شرایط تأسیس و برآمدن «سیاست دگر» و «چپ دگر» را فراهم کنند و تدارک ببینند.

یادآوری کنیم که از دیالوگ سارتر و بنی لوی، یادداشت هایی باقی مانده اند. در این دست نوشته ها، صحبت ها، به ترتیب روز شماری و با سبک ویژه ی تند نویسی، بر روی کاغذ آورده شده اند. در سال 1991 بخشی از این گفتگوها در کتابی با عنوان امید، هم اکنون (4)، به نام ژان پل سارتر و بنی لوی، منتشر می شوند. چهارده سال بعد، در 2005، یک ناشر فرانسوی، تمامی آن یادداشت ها از گفتگوهای سارتر- بنی لوی را به صورت کتابی زیر عنوان قدرت و آزادی (5)، با مقدمه، توضیحات و پانویس هایی، انتشار می دهد. هر فصل کتاب مزبور مربوط به سال معینی است و عنوان مشخصی ندارد. فصل ها از سال 1975 آغاز شده اند و در سال 1980 یعنی چند ماه قبل از مرگ سارتر خاتمه می یابند.

کتاب قدرت و آزادی به مسائل مختلف در حوزه ی فلسفه، الهیات، روانشناسی، جامعه شناسی، تاریخ... می پردازد. از میان آن ها، من آن چه که مربوط به «بنیادهای توتالیتار و دینی بینش سیاسی» یعنی موضوع تأمل ما در این جا می باشد را در سه مبانی کلیدی زیر فرموله کرده ام:

- 1- آمیختگی «سیاست» با قدرت و حاکمیت سیاسی.
- 2- الهیات پنهان در بینش سیاسی. زمانبندی دینی انقلاب.
- 3- «یک» گرایی «سیاست». «سیاست» چون امر «شبان» یا «سوژه».

در این نوشتار، آمیختگی «سیاست» با قدرت و حاکمیت سیاسی را مورد مطالعه و تأمل قرار می دهیم. دو مبحث دیگر را در نوشتارهای بعدی انجام خواهیم داد. فرازهایی که با خط درشت آورده ایم، به طور عمده از کتاب قدرت و آزادی و بخشاً از مقاله ای است که بنی لوی، در همان دوره، در باره ی جنبش های اعتراضی در اروپای شرقی بر ضد توتالیتاریسم (از جمله در مورد جنبش کارگری لهستان)، در مجله فرانسوی عصر نو نوشته است. توضیحات من در داخل کروشه [] آمده اند. تأکیدات در متن، همه، از دو گفتگو کننده می باشند.

روشی که من در این نوشته برگزیده ام چنین است: بازگویی مطالب، مفاهیم و پروبلماتیک‌های طرح شده در دیالوگ سارتر و بنی لوی با برگردان فرازهای مهم و کلیدی آن‌ها. توضیح و تفسیر متن در حد مقدور و ممکن، هم در ابتدای هر بخش، هم در لابلای فرازها و هم در انتهای هر مطلب. در پایان مقاله، چون نتیجه‌گیری، طرح بحثی پیرامون مسأله انگیزهای طرح شده در این دیالوگ در پیوندشان با بغرنج‌های چپ و به طور مشخص چپ دیگر در ایران را ارائه می‌دهم.

آمیختگی سیاست با قدرت و حاکمیت سیاسی.

اندیشه‌ی ساسی گُست است از قدرت. مقوله *impouvoir* یا «قدرت ناپذیری».

پروبلماتیک‌های دخالت‌گری سیاسی بر اساس «قدرت ناپذیری».

موضوع بحث میان سارتر و بنی لوی، در آغاز گفتگوهای شان، بویژه در سال 1975، مسأله‌ی سیاست و قدرت یا در بیانی دیگر، مناسبات سیاست و بینش سیاسی با حاکمیت و قدرت سیاسی است.

آن‌ها، در بازخوانی انقلاب 1789 فرانسه، نقش و جایگاه ویژه انجمن‌های انقلابی موسوم به 6 (Sans-culottes) را مورد مطالعه و بررسی خود قرار می‌هند. این کمیته‌ها، در جریان انقلاب، گروه‌هایی متشکل از شهروندان پاریسی بویژه از میان اقشار زحمتکش و تهیدست، پیشه‌وران و کاسبان خرده‌پا را تشکیل می‌دادند. این انجمن‌ها که انقلابی بودند (در معنای برابری طلبانه اش و بر ضد اشرافیت و بورژوازی جدیدی که به پشتوانه‌ی انقلاب روی کار آمده بود) و مستقل از قدرت جدید حاکم عمل می‌کردند و در نتیجه مورد سرکوب این قدرت جدید قرار می‌گرفتند، می‌خواستند بدون واسطه و بطور مستقیم در اداره‌ی امور مداخله کنند. نه نمایندگی دیگران را می‌پذیرفتند و نه خود مایل بودند از مردمی یا گروهی نمایندگی کنند. هم از قوه‌ی قانون‌گذاری متمایز بودند و هم از قوه‌ی اجرایی.

از سوی دیگر، در نیمه‌ی دوم دهه‌ی 70، ما شاهد برآمدن جنبش‌های مدنی مستقل در اروپای شرقی، چون جنبش کارگری و سندیکالیستی لهستان و منشور 77 در چکسلواکی می‌باشیم. جنبش‌هایی که برای کسب آزادی و حقوق مدنی - و نه تصرف قدرت سیاسی - دست به مقاومت و مبارزه‌ی بدیع در نظام‌های توتالیتر می‌زنند و در برابر احزاب

واحد حاکم بر این سوسیالیسم های واقعاً موجود، قرار می گیرند. جنبش هایی که سرانجام شرایط فروپاشی آن نظام ها را فراهم می آورند. سارتر و بنی لوی اندیشه ی راهنمای این جنبش ها را مورد تأمل جدی خود قرار می دهند.

پس، در پرتو مطالعات تاریخی و بررسی تجربه ی انقلاب فرانسه (و هم چنین روسیه و چین...) و تحت تأثیر حرکت های نوین جنبشی در فرانسه (جنبش مه 68، جنبش های خودگردانی چون جنبش کارگران کارخانه ساعت سازی لیپ) و سرانجام، جنبش های مدنی در اروپای شرقی (بویژه جنبش همبستگی کارگری در لهستان)... در گسست از ایده ها و سیستم های نظری و عملکردی سنتی است که سارتر و بنی لوی مفهوم *impouvoir* را ابداع می کنند. مقوله ای که من به «قدرت ناپذیری» برگردانده ام. این مفهوم به معنای ساحت، مکان و زمانی است که در آن، قدرتی، حاکمیتی یا سلطه ای اعمال نمی شود. میدان اندیشه، عمل یا جنبشی است که مداخله گران در آن، به قدرت سیاسی، دولت و تصرف آن، چون مسأله یا ارجاع اصلی و تعیین کننده، نمی نگرند.

1- دموکراسی مستقیم و قدرت ناپذیری

در فرازهای زیر، سارتر و بنی لوی دست به بازخوانی انقلاب 1789 فرانسه می زنند. آن ها این کار را به طور عمده از طریق مطالعه ی دو کتاب پایه ای و بدیع در معرفی کمیته های انقلابی و نشان دادن ویژگی های کمتر شناخته شده ی انقلاب فرانسه، انجام می دهند. یکی به نام قیام پاریس و تصرف باستیل از پل شوه (Paul Chauvet) و دیگری در باره نقش کمیته های انقلابی پاریسی موسوم به *Sans-culottes* در سال دوم انقلاب، از آلبر سوبول (Albert Soboul).

موضوع بحث در این جا، دموکراسی مستقیم یا مداخله گری سیاسی بدون واسطگی است. یعنی بدون نمایندگی کردن و بدون نمایندگی پذیرفتن. دموکراسی مستقیم در تمایز با دموکراسی غیر مستقیم یا دموکراسی نمایندگی شده که در آن، مردم امر سیاسی را به طور دموکراتیک (با رأی خود) به نخبگانی تفویض می کنند، قرار می گیرد. در این جا است که مقوله ی *impouvoir* که قدرت ناپذیری می نامیم، چون یکی از مشخصات دموکراسی مستقیم مطرح می شود. این که چگونه می توان سیاست ورزی را با قدرت ناپذیری آشتی داد، یعنی «سیاست» را در گسست از قدرت و امر تسخیر قدرت اندیشید و در عمل به اجرا گذارد - در حالی که سیاست (واقعاً موجود) همواره با قدرت و تسخیر قدرت عجین بوده و هست - پرسش و پربلماتی که اصلی تأملات زیر می باشد.

دموکراسی مستقیم از دموکراسی غیر مستقیم بیرون می آید، در پی دموکراسی غیر مستقیم می آید. دموکراسی مستقیم دموکراسی غیر مستقیم را به صورتی رادیکال (ریشه ای) ادامه می دهد. پس این دو، سیستمی را تشکیل می دهند.

پیامدها: اگر می خواهیم سیاست را بر اساس دموکراسی تأسیس کنیم باید به رهایش حاشیه پردازیم. نکته اساسی برای ایده ی ما: ترکیب مستقیم/ غیر مستقیم.

[منظور از حاشیه در این جا همان مرز جدایی دموکراسی غیر مستقیم یا نمایندگی شده از دموکراسی مستقیم یا نا نمایندگی شده است. بحث این است که برای تأسیس دموکراسی مستقیم باید به «حاشیه» رفت. به حاشیه ی قدرت، دولت و مرکز. به مرز دموکراسی غیر مستقیم رفت، یعنی آن جا که قلمرو دموکراسی مستقیم آغاز می شود. باید دست به آزادی و رهایش *émancipation* این منطقه ی حاشیه ای زد. ترکیب مستقیم / غیر مستقیم یعنی ترکیب دموکراسی مستقیم و غیر مستقیم چون راه حلی که از نظر سارتر و بنی لوی، همانطور که خواهند گفت، می تواند کمترین بد باشد]

ریشه ی ایدئولوژیکی این سیستم [منظور دو گونه دموکراسی غیر مستقیم و مستقیم است]: منطق حاکمیت خلقی است، یعنی بازگشت به روسو.

[دو دفترچه شامل یادداشت های بنی لوی در بازخوانی روسو حاکی از این بازگشت است].

4 دسامبر

سُبول [کتاب آلبر سُول درباره ی جنبش *sans-culottes* در سال دوم انقلاب] (8) صفحه 367: تئوری اقلیت فعال و دسیسه که از دل دموکراسی مستقیم بیرون می آید. پیش کسوتان آن در سده ی نوزده: بابُف، بواناروتی و بلانکی (9).

جایگزینی نخبگان فرهنگی و نماینده توسط نخبگان مبارز [فعالان سیاسی: *militants*] (نمایندگی نهان).

[در این جا، ما هم چنان با نمایندگی مردم توسط گروهی - نخبگان فرهنگی (فیلسوف- پادشاه افلاطونی) یا فعالان سیاسی *militants* - سر و

کار داریم. اما در این نمایندگی نخبگان، جا به جا شدن صورت گرفته است. نمایندگی نخبگان فکری جای خود را به نمایندگی نخبگان عملی (فعالان یا ملیت‌ان‌های سیاسی) داده اند. پس باز هم از دموکراسی مستقیم مردم خبری نیست. در این جا ما هم چنان با اصل انتقال و تفویض اختیارات در اداره ی امور و نمایندگی پذیری رو به رو هستیم. اما در مورد دومی، یعنی نمایندگی از جانب فعالان سیاسی، این یکی خصلتی نهان دارد، زیرا مانند نمایندگی نخبگان فرهنگی، هویدا و شفاف نیست بلکه مخفی و پنهان است: گویی این خود مردم یا شوراها هستند که تصمیم می گیرند در حالی که باز هم در این جا، فعالان سیاسی militants تشکیل دهنده ی مجامع انقلابی هستند که خود را مردم می خوانند و به "نام" آن ها و "برای" آن ها و به جای آن ها تصمیم می گیرند].

12 دسامبر

تفسیر صفحه ی 509 کتاب سُبُول در باره کمیته های انقلابی پاریسی (Sans-culottes): ایده ی جالب: تصویب قوانین توسط مجامع پایه ای. مجلس ملی تنها باید پیشنهاد کند.

[در این باره، در پانوشته همان صفحه از کتاب، سُبُول به قطعنامه ی مجمع عمومی کمیته های Sans-culottes اشاره می کند:

«در دوم نوامبر 1792، طرح مربوط به «شیوه ی تصویب قوانین» مورد تایید مجمع عمومی Sans-culottes قرار می گیرد: «از آن جا که اصل حاکمیت غیر قابل تفویض یا انتقال است، پس ما باید خودمان قوانین را دیکته کنیم. تنها و تنها تکلیف آن ها (یعنی نمایندگان مجلس ملی) این است که این قوانین را به ما پیش نهاد کنند.» و سُبُول ادامه می دهد که این قوانین به رأی مردم در مجالس پایه ای می رسد و نه به تصویب مجلس نمایندگان].

مسأله اصلی و حیاتی: بی واسطگی/ با واسطگی، پیشنهاد کردن قوانین/ نمایندگی کردن از قوانین..

13 دسامبر

هر ایده و پرنسیب و درخواستی در میدان سیاست، بکارت خود را از دست می دهد، تغییر ماهیت، رویه و معنا می دهد در صورتی که در بنیاد خود ایده ی قدرت و حاکمیت سیاسی را حفظ کند. حال، در صورتی که اصول ما با صراحت و آشکارا از قدرت ناپذیری impouvoir بر

خیزند، آیا تغییری حاصل خواهد شد؟...

پس مسأله بدین قرار است: چگونه ایده‌ی برخاسته از قدرت ناپذیری می‌تواند در ساحت سیاسی عمل کند؟...

جنبش Sans-culottes می‌خواست در دموکراسی مستقیم، قوای قانونگذاری به وجود آورد.

مجلس ملی قانون‌گذار موجود تنها باید قوانین را ارائه دهد، پیشنهاد کند. اما این انجمن‌های پایه‌ای هستند که باید تصمیم بگیرند. پس قوه‌ی اجرایی [در معنای متعارف سیاسی] جایی در این اندیشه ندارد.

«اگر به دستجات مختلف اجازه داده شود که چنین پریشان‌گویی کنند، هیچ چیز در جمهوری پا بر جا نمی‌ماند» (سُبول، صفحه 528).

نمای جنبش/ثبات: نمای تعیین‌کننده است. آن چه که برای ما اهمیت دارد: چگونه میسر است که بی‌ثباتی نهان را اندیشید؟

23 دسامبر

تمایز میان سیاستِ وابسته به قدرت و سیاستِ مورد علاقه‌ی ما که برخاسته از قدرت ناپذیری است، تنها در تمایز میان امر اجتماعی (مکان دوستی) و امر سیاست (مکان قدرتِ یک‌گونه‌گرا)، خلاصه نمی‌شود. مسأله بیشتر بر سر چفت و بست میان این دو حوزه است.

6 ژانویه 1976

دیگر نباید گفت: «دموکراسی مستقیم یا دموکراسی غیر مستقیم». زیرا این عبارت مبین رژیم‌های آلترناتیوی است. در حالی که ما میدانیم چنین باشد. تنها می‌توان تصدیق کرد که: دموکراسی مستقیم (مجموعه‌ای از پراتیک‌ها) و دموکراسی غیر مستقیم در هم آمیخته‌اند... باید از خود سؤال کرد: آیا نباید ترکیبی از دموکراسی مستقیم و دموکراسی غیر مستقیم به وجود آورد؟ از سویی، بخشی نمایندگی می‌کند و از سوی دیگر دینامیسمی مستقل در رابطه با حاکمیت به وجود می‌آید [دخالت‌گری مستقیم و مستقل از قدرت]. در این حالت، امر سیاسی - نمایندگی، کمترین بد خواهد بود.

موضع سارتر و بنی‌لوی در این گفته‌ها، همانطور که از فرازهای بالا تفهیم می‌شود، قرار دادن دو دموکراسی مستقیم و غیر مستقیم در

برابر یکدیگر چون دو مُدل حذف کننده ی یکدیگر نیست. در این جا ما با دو رژیم آلترناتیوی رو به رو نیستیم که یکی، دموکراسی مستقیم، نافی آنتاگونیستی دیگری، دموکراسی غیر مستقیم، باشد. در حقیقت، باید توجه کرد که بحث آن ها همواره - و نه فقط در مورد دموکراسی و مناسباتش با حاکمیت، دولت و قدرت - بر سر چیزی نیست که در آینده، در فردای انقلاب موعود باید تحقق یابد بلکه اجرای آن، یعنی به طور مشخص اِعمال دموکراسی مستقیم، برای امروز و هم اکنون است. بدین سان، آن چه که آن ها در باره ی دموکراسی مستقیم مورد تأکید قرار می دهند، با توجه به این نکته که یکی از موانع اصلی تحقق پذیری دموکراسی مستقیم، امکان پذیری عملی آن در سرزمینی بزرگ است، مسأله ای که از آتن و ارسطو تا به امروز مطرح بوده و در دیالوگ سارتر و بنی لوی نیز طرح می شود، دو چیز است:

از یکسو، دموکراسی مستقیم، چون نوعی از دموکراسی و فرایندی از آن، در بستر دموکراسی غیر مستقیم، یعنی رژیم نمایندگان منتخب یا نخبگان نماینده ی مردم و بنابراین در وجود سلسله مراتب در سیاست و سرانجام دولت و قدرت، شکل می گیرد.

از سوی دیگر و در عین حال، دموکراسی مستقیم، چون مداخله گری بی واسطه (بدون نمایندگی) شهروندان در امور خود - به حکم اصل تفویض ناپذیری اراده ی جمع به دسته یا گروهی- تداوم رادیکال (ریشه ای) دموکراسی غیر مستقیم است. بنابراین نافی و نسخ کننده ی سلسله مراتب سیاسی، دولت و قدرت است. شرایطی که سارتر و بنی لوی در مفهوم قدرت ناپذیری تبیین می کنند. پس در حالت حضور و آمیزش این دو دموکراسی و عدم حذف یکی توسط دیگری است که آن ها آزمونی را در انقلاب فرانسه را مورد تأمل قرار می دهند، راه حلی، در عین حال پروبلماتیک، که از سوی کمیته های انقلابی Sans-culottes مطرح گردید: مجلس ملی تنها پیشنهاد می کند و انجمن های پایه ای هستند که تصمیم می گیرند.

2- یخ بستن انقلاب یا زمان دولتی انقلاب

در بستر هر انقلابی، دو روند پیوسته ولی متضاد و حتا آنتاگونیستی را می توان تشخیص داد. یکی، روند یا جنبش خاص انقلابی است که «کار انبوه مردم» (چند گونگی multitude) است، که ناپایدار و سیال است. دومی، روند انجماد یعنی نهادینه کردن، همگون سازی و یگانه کردن نامتجانسی است که انقلاب را منجمد می کند و به توتالیتاریسم می انجامد. زمان یخ بستن انقلاب، «زمان دولتی» moment étatique انقلاب

است. زمانی است که دولتِ برآمده از انقلاب بر علیه اصل و ریشه‌ی خود، تغییر مسیر و رویه می‌دهد و حکومت ترور را برقرار می‌کند. بدین سان، انجماد انقلاب (در نمونه‌هایی که تا کنون به وقوع پیوسته‌اند چون انقلاب فرانسه، روسیه، چین...) با تصرف قدرت سیاسی و «دولتی شدن» *étatisation* انقلاب آغاز می‌شود.

5 ژانویه 76

انقلاب منجمد شده است.

مفهوم «لحظه‌ی انجماد انقلاب» به چه معناست: لحظه‌ای است که قدرت بر علیه خاستگاه خود تغییر جهت می‌دهد. نمونه: سرکوب ژرمنال سال دوم [دوران معروف به «ترور» در انقلاب فرانسه: از 1793 تا 1794] و یا سرکوب کرونشتاد. [در انقلاب اکتبر روسیه، سرکوب قیام ملوانان در 1921 در اعتراض به انحصار قدرت توسط حزب بلشویک و خواست بازگشت به حکومت واقعی شوراها و انتخابات آزاد.] نتیجه: قدرت تغییر ماهیت می‌دهد: جنبه‌ی «گردان» آن از بین می‌رود [منظور تغییر افراد در رأس نهاد های قدرت از طریق گردش مسئولیت‌هاست]. نهادی که باید فسخ و ذوب شود، می‌ماند و منجمد می‌شود: این است آن چه که یخ زدگی می‌نامیم.

تنظیم جدولی از «قوانین» انقلاب:

- قانون تغییر شکل دموکراسی غیر مستقیم به دموکراسی مستقیم.
- قانون برگشت پذیری در بستر ساحت سیاست: همه چیز می‌تواند زیر و رو شود..
- قانون انجماد.

در عصر انجماد، «هر مخالفی خائن است».

3- «رادیکالیزه کردن مخلوط»، «پلورالیسم رادیکال» و حفظ جناح میانه رو

«رادیکالیزه کردن مخلوط» یعنی تشدید چندگرایی. یعنی «پلورالیسم ریشه‌ای». یعنی امری که آمیزه و مخلوط را حفظ، تحکیم و رادیکالیزه می‌کند و در برابر توتالیتاریسم یگانه‌گرا قرار می‌دهد. «پلورالیسم رادیکال» در سیاست یعنی در عین حال حفظ جناح میانه رو و عدم حذف آن از صحنه‌ی سیاسی، کاری که در تمام انقلاب

ها و حرکت های رادیکال سیاسی انجام می پذیرد و ره به توتالیتاریسم می برد. مسلم است که در این نگاه، حفظ جناح میانه رو در سیاست به معنای دفاع از اصل آمیزه و پلورالیسم رادیکال در مقابل یک گرایی و جلوگیری از «بسته شدن» فرایند انقلاب و انجماد آن است و نه قرار گرفتن در موضعی میانه «مابین چپ و راست» و یا در موضع «نه چپ - نه راست».

3 مارس 76

چگونه می توان آمیزه [مخلوط] را رادیکال (رادیکالیزه) کرد؟

از زمان ارسطو: آمیزه = *mésos* = «حکومت میانه رو».

رادیکال بودن [در سیاست] به معنای حمله به میانه روها نیست، زیرا این سیاست ره به توتالیتاریسم می یرد. اندیشه ورزی در باره ی دموکراسی رادیکال یعنی رادیکال اندیشیدن در بستر آمیزه.

یعنی: شکاف - گریز - (گریلا) [Guérilla]

(نقطه ی عطف نزد مائو به راستی چنین است: «جلب جناح میانه رو»، «توجه کردن به اکثریت» و «گریلا- گریز». پس گریلای ایدئولوژیکی را چگونه می توان اندیشید؟ اندیشه ی ژ.پ. [علامت اختصاری سازمان چپ پرولتاریایی (10)] چنین بود. اما این گریلا در زمان ژ.پ. در سایه ی جنگ یعنی سیاست - تسخیر - قدرت اندیشیده می شد. اکنون باید، به دور از «جنگ - تسخیر - قدرت - مرکزی»، امر رادیکال [رادیکالیسم] را در آمیزه [پلورالیسم] اندیشید.)

[دفاع از «مخلوط»، حفظ و تقویت آن در عین حال به معنای ایجاد و تقویت «شکاف»ها در سیستم است. برآمدن و شکل پذیری دموکراسی مستقیم در منطق قدرت ناپذیری از طریق این شکافها و در بستر آن ها صورت می پذیرد. اصطلاح «گریلای» سیاسی یا ایدئولوژیکی که در بالا به کار رفته، به معنای «جنگ و گریز» (اصطلاح نظامی مائوئیستی) در نقطه های گسست، یعنی در مناطق آزاد شده (از سلطه ی قدرت، دولت...) یا همانا شکافها در سیستم است. ایراد اصلی به تجربه ی سازمان چپ پرولتاریایی، از دید کنونی بنی لروی، در مورد ایجاد شکاف و گریلا نیست بلکه در این است که تمام اینها در زیر سایه ی سیاست تسخیر قدرت مرکزی و تحت این فکر و مقصود یعنی در نهایت با هدف پایان بخشیدن به آمیزه و مخلوط و پلورالیسم و برقراری مجدد سلطه ی یک،

انجام می پذیرند].

4- اجتناب از این که تخیل خود را واقعیت پندارد.

در بینش سیاسی ضد توتالیترا، تخیل *imaginaire* از چه مقامی برخوردار است؟ در این جا، باز هم تضاد بین امر گذرایی (ناپایداری) و یخ زدگی (انجماد) است که راهنمای ما در بازنگری اهمیت و ارزش امر تخیل در اندیشه ی انقلاب می شود. تخیل، از این پس، تنها نقش القأ کننده و تجسم گر را ایفا می کند و با واقعیت این همانی نمی شود. نباید تخیل را با واقعیت اشتباه کرد. نباید تخیل خود را واقعیت پندارد. در غیر این صورت، راه برای توتالیتریسم هموار می شود.

3 مارس 76

از خود- واقعی- پنداری تخیل چگونه می توان اجتناب کرد؟ (از این که آرمان آزادی *libération* تبدیل به توتالیتاریسم شود؟). باید در امر تخیل و مناسبات مان با آن، انقلاب کرد، بدین معنا که بر جنبه ی موقتی بودن تخیل تکیه کرد (بر ضد همه ی ابدی سازی ها). کاری کرد که تخیل، تخیل باقی بماند، با اصلاحاتی پی در پی. البته نقش مؤثر تخیل در امر تحقق بخشیدن مورد انکار قرار نمی گیرد. آن چه که در حقیقت باید ملغاً شود، بسته شدن تخیل، قفل و بست آن و فروافتادن تخیل در تمامیتی مسدود است.

به هر قیمتی باید از چنین روندی اجتناب کرد: این که تخیلی چون «حکومت کارگری» تبدیل به واقعیت پس از اکتبر 1917 شود. دیکتاتوری پرولتاریا: چنین چیزی وجود واقعی ندارد.

[بدین سان، اهمیت و نقش تخیل یا اُتوپی در این جا، در اندیشه ی سیاسی گسست از بینش دینی و توتالیترا، مورد انکار قرار نمی گیرند. نقش محرک آن ها در فرایند تحقق بخشیدن مورد تردید نیست. اما آن چه که باید نسخ شود، توهمی است که امر تخیلی و اوتوپیا را واقعیت یافته معرفی می کند و در نتیجه فرایند پایان ناپذیر کار تخیل را متوقف و تمام می کند. باید به هر قیمت از روندی که در انقلابات رخ می دهد، از نوع آن چه که در انقلاب اکتبر روی داد که مقوله های تخیلی و اُتوپیک چون حکومت کارگری یا دیکتاتوری پرولتاریا در جامعه ی روسیه پس از 1917 را واقعیتی تحقق یافته پنداشت، اجتناب کرد].

5- تمایز بین «کار توده» و «کار قدرت» در شکل‌گیری امر اجتماعی-سیاسی

در شکل‌گیری امر اجتماعی-سیاسی، با دو نوع کار ایجاد کننده، تأسیس کننده یا تشکیل دهنده (11) رو به رو می‌باشیم: کار جمع چندگونه multitude و کار دولت یا قدرت سیاسی. این‌ها، هر دو، به گونه‌ای متحد کننده اند، اما یکی و یکسان نیستند و نباید، برخلاف کاری که فلسفه‌ی سیاسی (لاک یا روسو) می‌کند، هر دو را به یک گونه اقدام و یک گونه مبدأ تقلیل داد.

31 ژانویه 76

نظریه کلاسیک، تشکیل‌پدیدار اجتماعی-سیاسی را چنین توضیح می‌دهد که قدرت‌های طبیعی (فردی) تحت انقیاد اقتدار سیاسی قرار می‌گیرند [از آلییناسیون یا از خود بیگانگی سخن می‌رود]:

لاک، به طور نمونه، صحبت از «آمیختگی قدرت‌ها» یا «قدرت متفق توده» می‌کند. (جان لاک: دو رساله درباره‌ی حکومت).

خطای نظریه فوق در این است که دو کار متمایز را به یک گونه اقدام و یک گونه مبدأ تقلیل می‌دهد: کار توده‌ی مردم (یعنی کار انقلاب که هماهنگ کننده‌ی نیروهاست) و کار قدرت سیاسی [یعنی همانا کار متحد کننده‌ی دولت]. این دو کار یکسان نیستند، ادغام‌پذیر نیستند و نباید آنها را با هم اشتباه گرفت. اندیشیدن در باره‌ی تشکیل‌پدیدار اجتماعی - سیاسی را به معنایی می‌توان اندیشیدن در باره‌ی مناسبات و چفت و بست میان قدرت توده از یکسو و قدرت سیاسی [دولت] از سوی دیگر دانست. اراده‌ی عمومی [منظور، نظریه‌ی اراده‌ی عمومی نزد روسو می‌باشد که در نهایت در تشکیل و برآمدن دولت متجلی می‌شود] این مناسبات را فسخ می‌کند.

[بدین سان، دو نوع کار متفاوت در تشکیل امر سیاسی-اجتماعی (Le social-politique) نقش ایفا می‌کنند: یکی، کار جمع چندگونه multitude و دیگری کار قدرت (یا دولت) است. با این اختلاف اساسی که اولی امر سیاسی-اجتماعی را در پایه و در چندگانگی، در پلورالیسم و در تعارض، تأسیس می‌کند و تشکیل می‌دهد ولی دومی «اتحادی» تحت اقتدار سلطه‌ی قدرت مرکزی، سوژه‌ی تاریخی یا «یک» به وجود می‌آورد. این دو گونه «اتحاد» از دو سنخ مختلف اند: یکی می‌تواند با آزادی سررشته‌شده ولی دیگری از خود بیگانی و انقیاد (آلییناسیون) را در پی خواهد داشت].

6- جامعه (ی واحد) وجود ندارد!

جامعه چون پیکری اجتماعی، واحد و نظم یافته *systematique* وجود ندارد، بلکه افراد و جمع ها در چندگونگی و چندانی شان وجود دارند. پس نه از «مردم»، «خلق» یا «ملت» واحد، بلکه از بسیارگونه یا *multitude* باید سخن راند. اهمیت این موضوع در این است که در برداشت از «جامعه» چون پدیداری واحد و منسجم (مانند پیکر انسان) و در نفی واقعیت چند پارچه، متکثر و در- خود- متضاد «جامعه»، از همان ابتدا، ارجاع به قدرتی مافوق و برین (دولت، دین، سوژه ی تاریخی، ایدئولوژی...) می کنیم. قدرتی که می خواهد اجتماع های گوناگون و متفاوت را به صورت «پیکر اجتماعی» (*corps social*) یا تمامیتی واحد، منسجم و یک گونه درآورد. از این رو نباید از «جامعه» بلکه از جمع های متکثر، متمایز و متضاد (حتا در درون خود)، از *multitude* صحبت کرد.

24 - 25 سپتامبر 76

چگونه باید یکپارچگی اجتماعی را به دور از شکل فردی آن و یا در شکل چیز اجتماعی، اندیشید؟ [منظور از چیز یا شیء اجتماعی، همان دولت است که در فلسفه ی سیاسی تجلی وحدت اجتماعی است].

جامعه وجود ندارد. جامعه یعنی اجتماعی که تحت ریاست قدرت [سیاسی] قرار دارد. بدین سان، حرف تعریف معرف جامعه [منظور حرف «لا» (*La*) در *La société* است] چیزی مافوق جامعه را نشانه می گیرد. طرح جامعه چون واحدی نظم یافته [سیستماتیک، *systematique*]، بدین معناست که از همان ابتدا جامعه را تحت سلطه ی قدرت می اندیشیم. آن را چون سیاست می اندیشیم...

قدرت چون چتری سوراخ شده است.

نقد نظریه قدرت دوگانه. شورا [سوبت] را چگونه باید اندیشید؟ چون قدرتی دیگر و یا عامل قدرت ناپذیری *impouvoir*؟ اگر دومی باشد، پس با یک انقلاب نظری رو به رو هستیم: باید سوراخ ها را افزایش داد.

[منظور در این جا رشد مناطق قدرت ناپذیری یعنی نقطه های خارج از اقتدار دولت و قدرت است؛ آن جا قدرت ترک می خورد و شکاف ها و منافذی در آن ایجاد می شوند. دولت چتر حامی و یکتا کننده است. سوراخ ها، ترک خوردگی ها در سیستم دولتی است. افزایش سوراخ ها به معنای تشدید این ترک ها، شکاف ها و منافذی است که قدرت ناپذیری

از این طریق می تواند عمل کند].

آزادی = قدرت ناپذیری / [در برابر] قدرت [منظور قدرت سیاسی است که در دولت متجلی می شود].

به جای معادله ی فوق باید معادله زیر را قرار دارد:

آزادی = توانایی- قدرت ناپذیری / [در برابر] قدرت.

[در راستای نقد قدرت سیاسی، بسیاری از فرمول های سیاسی در ادبیات کلاسیک انقلابی و تا کنونی زیر سؤال می روند و باطل می شوند. از آن جمله است فرمول رایج قدرت دوگانه که همواره در گفتمان سیاسی چپ انقلابی سنتی به کار برده شده است و می شود. در بینش سیاسی مبتنی بر قدرت ناپذیری، «شورا» را نباید چون «قدرتی» دیگر، «قدرت دوم»، در رقابت با «قدرت اول»، دانست. شورا، خود، عامل و ترجمان قدرت ناپذیری است و نمی تواند «قدرت» باشد چون در این صورت «شورا» نیست بود. از این نگاه، آزادی نام دیگر توانایی- در- قدرت ناپذیری می شود.]

7- انجمن- دولت، انجمن- بدون- دولت، تعارض و چندگانگی بدون سنتز

سارتر و بنی لوی در جریان خوانش های تاریخی خود، دست به سلسله تأملاتی با حرکت از شخصیت و نقش ناپلئون می زنند: در باره ی قدرت، نقش رهبر، ملت، سوژه ی تاریخی، انجمن های صنفی... در این بخش از یادداشت ها، آن ها به مطالعه ی نقش و جایگاه گروه های صنفی و به طور کلی انجمن های جامعه ی مدنی در بینش «سزاریسم» می پردازند. انجمن های جامعه مدنی پله های سلسله مراتبی را تشکیل می دهند که حکومت فردی (سزاریسم) را می سازد. این را، البته، فلسفه ی حق هگل به صورتی دیگر، در شکل «مدرن» آن، بیان کرده است: خانواده و جامعه ی مدنی، زمان های دیالکتیکی فرایندِ Sittlichkeit را تشکیل می دهند که از جدایی ها به وحدت عالی در دولت می انجامد، از زمان خانواده تا زمان جامعه ی مدنی و سرانجام زمان دولت. دولتی که از ابتدای تاریخ در خود وجود داشته و اکنون به چیزی برای خود تبدیل می شود، یعنی به فرایندی کنکرت و کاملاً تکامل یافته.

13 اکتبر 76

تأملاتی اولیه در باره ی ناپلئون... لحظه ی قانون مدنی.

ناپلئون در این خیال بود که با ذرات شن (افراد) سنگ خارا (جامعه

ی واحد تحمیلی) بسازد. به عنوان نمونه: هر انجمنی که بیش از 30 عضو داشت اجازه نامه فعالیت دریافت می کرد. این به چه معناست؟

به معنای مجموعه ای نظری متشکل از چهار بخش:

- وضعیت صفر (وضعیت طبیعی، انقلاب چون آغاز مطلق).

- عنصر نخست = فرد.

- اجتماع = پیکر اجتماعی: توده ای از سنگ خارا.

- قدرت سایسی = نیرویی که نقش سنتز کننده دارد.

16 اکتبر 76

نقطه ی آغاز تأمل:

تمایل بناپارت به بازگشت به انجمن های صنفی. تمایل هر سزاریسمی، رسیدن به مُدل صنفی است (نمونه ی فاشیسم ها، وسوسه ی دوگلم...). چرا؟ چون سزاریسیم ها نمی توانند در عین حال هم به فرد دلبسته باشند و هم جامعه را به شیوه ی فردی سرپرستی کنند. مسلم است که آن ها نمی توانند به طبقه رجوع کنند چون طبقه در اساس یعنی چندگانگی و نه یگانگی، در نتیجه آن را نفی می کنند (البته روشن است که برای سزاریسیم مارکسیستی باید استثنائی قائل شد).

در این جا پرسشی طرح می شود: خودِ انقلاب نیز با ایده ی انجمنی (ایده ی اجتماع گرایی سن ژوست، ایده ی شورایی، ایده ی جامعه ی مدنی) نزدیکی می کند. اما آن چه که انقلاب سعی می کند بی اندیشد، انجمن-بدون-دولت است. انجمنی است که خودِ خویشتن را مورد نقد قرار داده است. انجمنی است که از آن انحصار زدایی شده و باز است. انجمنی است که از آن دولت زدایی شده است. پرسش: چیست آن انجمنی که از درون مورد نقد واقع شده و می شود؟

تزاها:

تزا 1: در همه جا در جامعه، مکان های قدرت ناپذیری وجود دارند، زیرا جامعه، سیستمی را تشکیل نمی دهد. ایده ی سیستم اجتماعی، مخفیانه، سنتز قدرت را به دنبال دارد.

تزا 2: سنتز قدرت به رژیم فرد ارجاع می دهد. فرد چون سوژه ی بزرگ به منزله ی مرکز امپراطوری است. در حالی که رژیم قدرت ناپذیری،

رژیم غیر فردی است، ترا فردی (12) است...

21 ژانویه 1977

حکومت ناپلئونی ضدین را سرشته و در هم ادغام می کند (ناپلئون ادغام را اصل کلیدی سیستم خود کرده بود).

به بیانی دیگر، در ایده سنتز (که میراث دیالکتیک است) منطق قدرت وجود دارد.

مسأله ی ما: در نظر گرفتن تعارض و چندگانگی بدون سنتز است. چون در ایده ی سنتز منطق قدرت پنهان است.

[پس در مفهوم انجمن، انجمن چون تمایل مشترک، هم از سوی سزاریسیم و هم انقلاب، با «سنتز» هگلی و ضد آن رو به رو می شویم. سنتزی که در آن منطق قدرت پنهان است. سنتز چون میراث دیالکتیک، سنتزی که به رژیم فردی می انجامد: چون رژیم قیصر، سزاریسیم، امپراطوری، حکومت ناپلئونی («ناپلئون، این روح جهان» به قول هگل). در مقابل، مسأله ی ما، توجه به تعارض و چندگانگی بدون سنتز است. اندیشه ی انجمن-بدون-دولت است. بدین منظور باید به نقد انجمن از درون پرداخت یعنی به انحصار زدایی از انجمن، به دولت زدایی از انجمن].

8- کرده آزاد یا کرده دولت گرا. رابطه ی متقابل یا دولت پرستی. فیلسوف-شاه و رادیکال گرای.

یادداشت های زیر دو نوع کرده را از هم تمیز می دهند: کرده آزاد و کرده دولت گرا (étatitique). برای در هم شکستن جفت انقلاب-دولت، باید نقطه هایی را در نظر گرفت. در این نقطه ها یا مکان های استراتژیکی، «رابطه ی متقابل» Réciprocité قرار می گیرد. یعنی عملکرد جمع چندگونه multitude در خودگردانی امور خود، در برابر «دولت پرستی» statolâtrie و دولت گرای.

25 آوریل 1977

حالا فرضیه ی دوآلیسم را بررسی کنیم:

- کرده دولت گرا (عملکرد یک گرا).

- کرده آزاد (عملکرد چندگونه گرا multitude)

بنا بر این فرضیه، پرسش های بسیاری که بی پاسخ مانده اند،

روشنایی می‌یابد. به عنوان نمونه: مسأله‌ی روشنفکر و رابطه‌اش با عمل. در واقع، روشنفکر یا با کرده دولت‌گرا پیوند دارد و یا با کرده آزاد.

نکته‌ی تعیین‌کننده دیگر: نقد منطق «اُتوپیک» است. این منطق به کدامین «کرده» ارجاع می‌دهد: به کرده دولت‌گرا یا کرده آزاد؟

[بدین سان، اُتوپی نیز باید موضوع نقد ما قرار گیرد، چون دو نوع اُتوپی داریم: اُتوپی دولت‌گرا و قدرت‌پرست و در نتیجه توتالیتار یا اُتوپی آزادی‌خواه بر مبنای کرده‌ی جمع‌چندگونه [multitude].

12 مه 77

برای در هم شکستن زوج انقلاب - دولت، دو مسأله را باید در نظر گرفت، چون دو نقطه‌ی استراتژیکی و یا دو خطِ بُرش.

1- مسأله‌ی سوژه. یعنی: نظریه‌ی شخصیت عمومی [منظور سوژه «دولتی» یا همانا دولت است]. تبارشناسی آن در فلسفه‌ی سیاسی چیست؟ کارکرد آن چیست؟

2- مسأله‌ی عملکرد جمع‌چندگونه multitude. یعنی کار انبوه مردم.

در سرمنشأ، باید، پیش از آن که جفت انقلاب - دولت شکل گیرد، «کار انبوه» را مورد تأمل قرار داد. از خود پرسید که آیا توسعه‌ی فلسفه‌ی سیاسی (با در برگرفتن انقلاب-دولت) مشروط به نسخ «رابطه‌ی متقابل» نیست؟

[در این جا، فلسفه‌ی سیاسی مورد نقد و پرسشی اساسی قرار می‌گیرد: آیا پیدایش و رشد این فلسفه همزاد با نفی جمع‌چندگونه multitude و «رابطه‌ی متقابل» réciprocité نیست؟ «رابطه‌ی متقابل» به معنای «حقیقت‌هایی» است که از مناسبات در درون multitude چون دوستی و تقابل و برخورد عقاید و آراء برمی‌خیزند. بدین سان، مقوله‌ی «رابطه‌ی متقابل» (در جمع‌چندگونه) و بازاندیشی آن ما را به اندیشه‌ی «بودن-باهم» سوق می‌دهد، یعنی به چیزی که در حوزه‌ی کار و مشغله‌ی فلسفه‌ی سیاسی قرار نمی‌گیرد. چون فلسفه‌ی سیاسی همواره به امر خاص و برین (امر خدایی) و «چگونگی تبدیل‌چندانی به یک» می‌اندیشد. پاسداری از «چندانی در تمایز و تضاد» هیچ‌گاه مسأله‌ی مورد علاقه‌اش نبوده چون برای او آسایش فراهم نمی‌کند].

15 مه 77

در باره ی رادیکال گرایی. چرا نظریه پرداز باید خود را از گونه ای رادیکال گرایی (رادیکالیته) خلاص کند؟ بی تردید باید بازگردیم به اتحاد فیلسوف - شاه نزد افلاطون: فیلسوف از جمع چندگونه multitude (حوزه ی افکار عمومی) به «یک» می رسد. شاه نیز هم چنین، یعنی به قدرت.

پس اگر ایده ی آموزگار - مؤسس (13) را به دور اندازیم، جای تصور این که گونه ای پراتیکِ ناشی از رادیکالیته ی نظری از بین برود، وجود دارد.

[در این جا یکبار دیگر با نقد نظریه ی افلاطونی فیلسوف- شاه سر و کار داریم. باید خود را از گونه ای نظریه و پراتیکِ روشنفکری خلاص کنیم: روشنفکر چون آموزگار- تأسیس کننده ی نمونه ای که شهر باید خود را با آن نمونه ی ایدئالی منطبق سازد. بدین ترتیب و در عین حال با گونه ای رادیکالیته یا رادیکال گرایی «خدا حافظی» می کنیم.]

16 مه 77

اصل یزرگ تمایز گزاری:

- کرده یک گرا = اقدام دولتی.

- کرده چندگونه گرا multitude = عمل اجتماعی، تا آن جا که از عمل وجودی existentiel برآمده باشد. (به تقسیم دو گانه اجتماعی/سیاسی که ساده انگارانه است، باید توجه کنیم. این دو بخش سازی نه تنها ایده ی ما را به خوبی نمی رساند، بلکه بر عکس می تواند راه را برای توتالتاریسم باز کند.

[توضیح و نقد «دولت پرستی» statolâtrie را بنی لوی در مقاله ای در نشریه فرانسوی عصر نو در همین سال، در مورد جنبش خودگردانی در کارخانه ساعت سازی لیپ LIP، انجام می دهد. یاد آوری کنیم که کارگران لیپ، پس از اعلام ورشکستگی از سوی کارفرما و در پی اعتصابات متوالی، سرانجام به صورت جمعی و دموکراتیک تصمیم به اداره ی امور کارخانه ی خود می گیرند و با خود مدیریت کارگری چرخ تولید را، مستقل از مدیریت سرمایه داری و مدیریت دولتی، به راه می اندازند. برای نخستین بار در فرانسه ایده ی خودگردانی Autogestion کارگری به مورد اجرا گذارده می شود. در بخشی از این مقاله، که عنوان «لیپ بی سر» را دارد، چنین می

خوانیم:

« لیپ سر خود را از دست داده است. در این جا می خواهیم بگوییم که در لیپ، اندیشه ای که سرش از بدن جدا شده در حال طراحی است. منطقی جمعی ناگهان خود را آشکار می سازد و در برابر آن نقطه نظر قرار می گیرد که همواره یا به سر رجوع می کند و یا به مرکز، یا به دولت رجوع می کند و یا به سوژه ی بزرگ در عمل اجتماعی. نظری که ما آن را دولت پرستی statolâtrie می نامیم. کارخانه ای را در نظر بگیرید که صاحبش اعلام ورشکستگی می کند و کارخانه را به حراج می گذارد. در این شرایط، دولت پرستی سریعاً پاسخ خواهد داد: ملی کردن. ملی کردن یعنی حکمی امضا کردن. چه کسی امضا می کند؟ شخص دولت. یعنی فردی که در رأس دولت قرار دارد. این است آن چه که همواره دولت پرستی انجام می دهد: تقلیل عمل تعداد چندگونه ای از مردمان multitude به اقدام تنها یک فرد.» (14)

9- جمع بندی : بینشی که مرجع آن قدرت و تسخیر قدرت نیست.

علاوه بر تأثیر پذیری از جنبش کارگران لیپ، همان طور که در ابتدا اشاره کردیم، جنبش های مدنی لهستان و چکسلواکی در نیمه ی دوم دهه 1970، به طور ویژه ای مورد توجه ساتر و بنی لوی قرار می گیرند. در این میان، آنها پی می برند که اندیشه های برخاسته از این مقاومت های اجتماعی در کشورهای توتالیترا یا سوسیالیسم های واقعاً موجود، با تأملات خود آن ها در نقد بینش توتالیترا از سیاست و نقد نظریه و عمل چپ سنتی در فرانسه هم سویی دارند.

آن چه که در زیر می آوریم، بخش های اصلی از مقدمه ای است که بنی لوی بر انتشار متن های معترضین اروپای شرقی، از جمله کمیته ی دفاع از کارگران لهستان (KOR)، در سال 1977، نوشته است. مشاهده خواهیم کرد که در این نوشته، خطوط کلی و اساسی گفتگو های ساتر و بنی لوی در موضوع سیاست و قدرت و بینشی که مسأله ی اصلی آن قدرت و تسخیر قدرت نیست، طرح می شوند. به معنایی می توان این دیباچه را جمع بندی از آن چه که در بالا رفت، تلقی کرد. از این رو ترجمه و بازگویی آن را در این جا مفید دانستیم.

« ما با متن هایی سر و کار داریم که به شدت سیاسی اند، اما در عین حال موضوع مرکزی شان این است که چگونه می توان خود را از شر قدرت رها کرد؟

در 24 مه 1968 در فرانسه، تظاهر کنندگانی که از کنار وزارت خانه

های خالی می گذشتند، حتا توجه به آن ها نمی کردند. پوچی مسأله قدرت در آن زمان، توهمی ایجاد کرده بود: از خلأ قدرت صحبت می کردند. این ابهام هم چنان با سرسختی تا کنون ادامه دارد و کار اندیشه ورزی سیاسی را مختل کرده است. گفته می شود: مه ی 68 بالغ نبود، خرده کاری سیاسی می کرد، زیرا «مسأله ی اصلی هر انقلاب یعنی قدرت» (لنین) را مطرح نکرد؟ اما بر عکس، مه ی 68 پرسش نوینی را برای نخستین بار طرح کرد، و آن چیزی است که امروزه معترضین اروپای شرقی طرح می کنند: چگونه می توان سیاستی را اندیشید که ارجاع اصلی اش به تسخیر قدرت نباشد؟

تا کنون، در کشور های توتالیترا، اپوزیسیون دو شکل به خود گرفته است: توطئه یا فشار. این دو تاکتیک یک چیز واحد می گویند: باید مرکز را اشغال کرد، و یک بینش اجتماعی واحد را فاش می کنند: برای پیش برد عمل اجتماعی باید در قدرت بود. کورُن Kuron [ژاسک کورُن Jacek Kuron عضو کمیته ی دفاع از کارگران لهستان و از بنیان گذاران جنبش Solidarnosk (همبستگی)] در باره ی کمیته ی دفاع از کارگران KOR می گوید:

" آن چه که اساسی است، این است که نهادی اجتماعی، خارج از قدرت، ایجاد شده است". اکنون، بینش اجتماعی تغییر می کند: همانند سازی عتیق جامعه و انسان، تصور جامعه چون «پیکر اجتماعی» کنار گذاشته می شوند. از 21 ژانویه 1793 [تاریخ اعدام لویی شانزده، پادشاه فرانسه، با گیوتین] تا به امروز، نظر به این است که سر را باید بُرید، سر شاهانه، سر پیکر اجتماعی. ولی این یک خطای بزرگی است: زیرا پادشاهی در خود «پیکر» اجتماعی وجود دارد. پس خود را باید از شر «پیکر» اجتماعی خلاص کنیم. سر چون مَـرغ دوباره می روید. رادیکال های فرانسه در سال 1793 این نکته را خوب فهمیده بودند: از میان آنها، 15 Jacques Roux) سر پادشاه را در Comité du Salut public پیدا می کرد [این کمیته نهاد حکومت انقلابی بود که در 1793 توسط مجلس ملی فرانسه (کنوانسیون) ایجاد می شود]. این پیکر اجتماعی است که سلطنتی است. از این جاست که اصل دموکراتیک زیر طرح می شود:

" هیچ کس از میان امضا کنندگان منشور 77 نیاز به بودن در قدرت نداشت تا دست به فعالیت اجتماعی زند." (ملینار) [Zdeněk Mlynář یکی از امضا کنندگان منشور 77 چکسلواکی (16)].

اگر قرار باشد سری بریده شود، چه بسا بهتر است که ابتدا سر شاه-

فیلسوف بریده شود. فیلسوفی که می خواهد شاه شود تا آرمان شهر موعود را برقرار سازد...

این است آن دگرگونی فوق العاده ای که رخ داده است: «ما هر کاری که بخواهیم انجام می دهیم و این حکومت است که نسبت به ما باید موضع گیرد» (کورُن)... پس بینش اجتماعی دگرگون می شود چون اصل نوین آن «کاملاً بر ضد توتالیتاریسمی است که همه چیز را در دست خود متمرکز می کند».

معارضین، با انجام آن چه که خواهانش هستند، دیگر چون گذشته به امر اجتماعی نمی نگرند. بدین ترتیب پرده از چیزی که کاملاً ضد توتالیتاریسم است برداشته می شود: پلورالیسم رادیکال. رادیکال بدین معناست که با ریشه تماس دارد، بدین معناست که چنین کرده ای [«ما هر کاری که بخواهیم انجام می دهیم، مستقل از دولت»] ریشه در «خاستگاه» پیش بینی ناپذیر امر اجتماعی دارد. پرسش کهن لنین چنین بود: چه باید کرد؟ پریش جدید چنین است: چه کسی عمل می کند؟ آیا جمع چندگونه multitude عمل می کند یا قدرت تمرکزگرا (توتالیتاریسم)؟ به گفته هابز، ساز و کاری که عمل چندگانه را به عمل یک نفر تقلیل می بخشد، اُتوریته نام دارد که کلید اقتدار طلبی autoritarisme است. و کورُن می گوید:

«ما برای کاری که می خواهیم انجام دهیم، از قدرت توتالیتار مجوز نمی گیریم. از این نقطه نظر، کمک مادی ای که به قربانیان سرکوب می کنیم، خود یک انقلاب است. هم چنین است اطلاعیه ها و اخباری که در این رابطه انتشار می دهیم و پخش می کنیم».

این است تنها تعریف سیاسی از انقلابی که به توتالیتاریسم آلوده نشده است. انقلاب یعنی:

«بنیاد پلورالیسم بدون توجه و ارجاع به قدرت» (کورُن).

آیا در گذشته نمی توانستیم درک کنیم که توده ی انقلابی، پیش از آن که توسط قدرت مهار شود، به چه کاری دست خواهد زد؟

انقلاب تنها می تواند از «مقاومتی که همیشه وجود دارد... و شکل های متفاوتی به خود می گیرد» (کورُن)، برخیزد.

انقلاب چیزی نیست جز آن چه که به اشکال متفاوت و چندگانه و خارج از قدرت، انجام می پذیرد، هر چیزی که به این صورت انجام پذیرد،

«یک» انقلاب است و چون انقلاب از این چیزها تشکیل شده است، پس باید گفت که انقلاب تنها در شکل انقلاب‌ها، به صورت جمع، وجود دارد. نتیجه آن که اگر شما تولد و تکثر نهاد‌هایی خارج از قدرت را مشاهده کردید، چون کمون‌ها، شوراهای، سویت‌ها... بویژه نگوئید:

«همه ی قدرت به دستِ شوراها، سویت‌ها!».

چون در این صورت، چندانی نهادهای اجتماعی را با یگانگی قدرت می‌پوشانید و انقلاب را نابود می‌کنید. «همه ی قدرت به...» اصطلاحی است که باید از انقلاب طرد شود. چون کار انقلاب را یکسره می‌کند. حتا نباید گفت: «تمام قدرت به... جامعه ی مدنی». نقطه نظر کرده رادیکال نقطه نظر «همه ی قدرت به...» را طرد می‌کند. درست این همان ابهامی است که پس از مه ی 68 ما گرفتارش شدیم و نتوانستیم از آن خارج شویم: ما میخواستیم، بی درنگ و با حرکت از چندین نقطه [منظور همان منطقه های قدرت ناپذیری است]، عمل کنیم - و این البته کار درستی بود - اما با این همه پیش خود فکر می‌کردیم که بتوانیم همه را گرد خود برای... همه ی قدرت به... جمع کنیم. در حالیکه کورُن، بر خلاف این تصور، می‌گوید:

«چون بینشی اجتماعی، بحث بر سر جامعه ای است که در چهارچوب دموکراسی پارلمانی، بیشترین تعداد نهادهای دموکراتیک را ایجاد کند، بر مبنای این اصل که هر آن چه که در سطح گروهی هر چند کوچک قابل تحقق باشد، باید انجام پذیرد.»

بنابراین هیچ مکانی را نباید به وجود آورد که در آن قدرت بتواند متمرکز شود؛ نه «در بالا»، نه «در پائین». پایانی برای کرده رادیکال نیست.:

«نمی‌توان سرانجامی برای این پیکار پیش بینی کرد.» (کورُن).

پایانی بر آن چه که باید انجام دهیم نیست. علت چیست؟ این علت ما را به قلب مسأله ای اخلاقی می‌برد:

«نزد هر کس، وسوسه ای وجود دارد که بگذارد دیگران بر او حکومت کنند.» (کورُن). (17)

10- ایران: چپ سنتی (اقتدارگرا)، چپِ دیگر(آزادی خواه) و بغرنج قدرت.

گفتگوهای سارتر و بنی لوی در باره ی اتحاد و امتزاج تاریخی

«سیاست» و «قدرت» پرسش‌ها و مسائلی را طرح کرده‌اند که در بالا مورد توجه قرار دادیم: دموکراسی غیر مستقیم و دموکراسی مستقیم؛ مقوله قدرت ناپذیری (impouvoir)؛ یخ بستن انقلاب و زمان دولتی انقلاب؛ پلورالیسم رادیکال یا رادیکال کردن «مخلوط»؛ جایگاه تخیل و اتوپی در سیاست؛ تخیلی که نباید خود را واقعیت پندارد؛ «کار توده» و «کار قدرت»؛ کرده آزاد یا کرده جمع چندگونه multitude در برابر کرده سوژه یا دولت‌گرا؛ تعارض و چندگانگی بدون سنتزی که منطق نهان قدرت است... در این میان، یک ایده‌ی کلیدی طرح شد: جدا کردن اندیشه‌ی سیاسی از قدرت و تسخیر آن. ادعای ما اکنون این است که پرلمنتیک‌های نامبرده و به طور مشخص ایده‌ی اساسی فوق، چپ ایران را نیز مورد خطاب قرار می‌دهند، به چالش با خود، گذشته و حال خود، فرا می‌خوانند.

چنین چالشی را به هیچ رو نمی‌توان و نباید، بدین بهانه که چپ ایران در شرایط تاریخی و اولویت‌های متفاوتی نسبت به چپ غربی قرار داشته و دارد، نفی کرد، نادیده انگاشت و یا، حتا به صورت موقت هم که شده، کنار زد. جنبش چپ ایران و به طور کلی جنبش چپ جهانی همواره با پرلمنتیک‌هایی که سارتر و بنی‌لوی در سی سال پیش طرح کرده‌اند رو به رو می‌باشند. از این جهت که مناسبات سیاست و قدرت، تنها، رابطه‌ی مردم را با نیروی مسلطی که خود به وجود می‌آورند - یعنی به طور مشخص در عصر مدرن: دولت - مشخص نمی‌کند بلکه، چگونگی این مناسبات، در درجه‌ی اول و پیش از هر چیز، معنای خود «سیاست» را تبیین می‌کند و این «معنا»، از پولیتیای Politeia یونانی تا امروز، مرز زمانی، ملی، جغرافیایی... نمی‌شناسد.

«معنای» سیاست (معنا چون برگردان واژه لاتین: sens) یعنی چه؟ اگر «معنای» آرنتی از «سیاست» را بپذیریم: سیاست چون مشارکت پلورالیستی و برابری انسان‌های آزاد در «امر عمومی» res publica بر مبنای «نه حکومت کردن بر دیگران و نه تحت حکومت دیگران قرار گرفتن»، آن هنگام مفهوم «معنا» برای ما روشن می‌شود: «معنای» سیاست یعنی آزادی (18). با حرکت از چنین معنایی است که می‌توان از دو «بینش» در تبیین «سیاست» سخن گفت:

- «سیاست» چون کار «یک»، «سوژه» که قدرت‌پذیر، اقتدار طلب و یک‌گونه گراست؛ در نتیجه سلطه‌گر است.

- «سیاست» چون کار جمع بسیارگونه multitude که قدرت ناپذیر و

چندگونه گراست: در نتیجه آزادی خواه است.

تأکید کنیم که دو بینش فوق از سیاست، فرازمانی، فرامکانی، فراموقعیتی و فراملی یعنی جهان روا ست. مرز زمان و شرایط نمی شناسد. پس در ایران نیز، بحث «معنای» سیاست در برابر تعریف کلاسیک یا سنتی آن، نه تنها مطرح می باشد بلکه یکی از مسأله انگیزهای اصلی چپِ دیگر را تشکیل می دهد.

حال پرسش این است: چرا در گفتمان سیاسی ایرانی، به طور کلی، و در گفتمان سیاسی چپ ایران، به طور مشخص که موضوع بحث ما ست، مسأله ای به نام قدرت و تسخیر قدرت همواره نقش مرکزی و اصلی را ایفا کرده و می کنند؟ و چنین تصدیقی چپِ دیگر یا چپِ غیر سنتی را در برابر کدام چالش یا چالش هایی قرار می دهد؟

دو عامل در این باره نقش تعیین کننده ای ایفا کرده و می کنند: یکی بینش حاکم بر اندیشه ی سیاسی و چپ در ایران است که همواره بینشی اقتدارگرایانه از سیاست و سوسیالیسم بوده است و دیگری شرایط فقدان دموکراسی و استبدادی است که همواره در طول تاریخ ماصر ایران حاکم بوده و همواره نیز فرهنگِ قدرت، سلطه و یک گرایی را تا در درون اپوزیسیون و فرهنگ آن تقویت و تحکیم کرده است.

- چپ ایران و دو روح سوسیالیسم

چپ مارکسیستی ایران، بر خلاف پاره ای از جنبش های سوسیالیستی غربی، نوآوری خاصی نکرده که بتوان برای او فصل و یا بند ویژه ای در دفتر تاریخ چپ جهانی باز کرد. اندیشه ی حاکم بر چپ مارکسیستی ایران از همان آغاز سده ی بیستم، برگردان مستقیم اندیشه یا اندیشه هایی بود که در غرب به وجود آمده بودند و جز این نیز نمی توانست باشد. این که چرا جز این نمی توانست باشد یعنی چرا از دل جنبش های سیاسی و اجتماعی ایران، در مجموع نتوانست چپی مستقل، خلاق، اندیشمند، نوآور و متکی به خود با خصوصیات ویژه و منحصر به خود برون آید، پرسشی اساسی است اما فعلاً موضوع بحث ما در این جا نیست.

در برداشتی کلان و به یقین می توان گفت که بر جریان چپ ایران همواره بینشی دینی و توتالیترا از «سیاست» و «سوسیالیسم» و به طور مشخص بینش لنینی- استالینی تغلب اصلی اگر نه کامل و انحصاری داشته است. مکتب «سوسیالیسم» یا «سوسیال دموکراسی»، آن چه که می توان تحت نام کلی «سوسیالیسم غربی» نامید، بویژه از نوع آلمانی،

فرانسوی و ایتالیایی آن (با نمایندگان بارزی چون کائوتسکی، لوکزامبورگ، ژورس، گرامچی، لوکاچ...)، با وجود تلاش و جسارت خلیل ملکی و پاره ای دیگر از سوسیالیست ها و چپ های مستقل مخالف مُدل شوروی، در دوره ی سخت پس از شهریور 1320، نتوانست در ایران پا بگیرد. یکی از دلایل اصلی آن را شاید بتوان در سیطره بینشی دانست که در همسایه شمالی حاکم شده بود و اکنون پس از جنگ جهانی دوم و پیروزی بر فاشیسم می توانست از طریق حزب توده چون عامل وابسته و پیرو بی چون چرای شوروی در ایران عمل کند. از سوی دیگر، پس از کودتای 28 مرداد و فرار و افول این حزب، بویژه از نیمه ی دوم دهه 1340، هم زمان با انشعاب بزرگ در جنبش جهانی کمونیستی و برآمدن جنبش های مائوئیستی، گواریستی، کانونی (چریکی)... جریان هایی از موضع چپ انقلابی در ایران نیز شکل می گیرند. اینان، با این که عموماً انشعابی از چپ از حزب توده بوده و وابستگی مطلق این حزب به شوروی را کم و بیش محکوم می کردند، اما در اساس، «سیاست» و «سوسیالیسم» را در چهارچوب همان بینش دینی-توتالیتار به ویژه در شکل روسی-لنینی آن، یعنی در روح اقتدارگرایی سوسیالیسم، می شناختند، می فهمیدند و می اندیشیدند.

باید در این جا تأکید کنیم که ریشه ها و جوانه های درک اقتدارگرایانه از «سوسیالیسم» در آن جا که این نظریه ی اجتماعی اختراع و ابداع می شود، یعنی در غرب، به سرآغاز ایده های مدرن سوسیالیستی و از جمله به خود مارکس و یکی از دو روح متضاد آن بر می گردد. تصریح کنیم که از ابتدای اندیشه های سوسیالیستی و به طور مشخص در خود سوسیالیسم مارکسی، جدال بزرگی میان دو روح آن جریان داشته است. میان روح آزادی گرا و روح اقتدارگرا، میان روح سوسیالیسم دولتی و روح سوسیالیسم ضد دولتی، میان روح جنبشی (جنبشی مستقل از افراد در مشارکتی آزاد و در اکثریتی عظیم) و روح حزبی (تشکیلاتی متشکل از خبرگان، راهبر، سیادت طلب، اقتدار گرا و یک گرا). این جدال-در-خود در طول سال های متمادی فعالیت سیاسی (فکری و عملی) مارکس ادامه دارد؛ از فعالیت در اتحادیه کمونیست ها در سال 1848 تا همکاری در رهبری اتحادیه بین المللی زحمتکشان در سال 1864 و سرانجام در سال 1875، مخالفت با گرایش به سوی «سوسیالیسم دولتی» در احزاب سوسیال دموکرات و جنبش کارگری آلمان، در نقدی بر برنامه ی گوتا.

به عنوان نمونه، آن دو روح را به خوبی می توان در همان بیانیه ی پایه ای مانیفست حزب کمونیست (دسامبر 1847 - ژانویه 1848) مشاهده

کرد. در آن جا که از مانیفست حزب کمونیست نام برده می شود و سخن از «تشکل پرولتاریا به شکل طبقه و بنا بر این به صورت حزب سیاسی» می رود، اما در عین حال تصریح می شود که «کمونیست ها حزب خاصی نیستند که در برابر دیگر احزاب کارگری قرار گرفته باشند... آن ها اصول ویژه ای به میان نمی آورند که بخواهند جنبش پرولتاری را در چهارچوب آن اصول ویژه بگنجانند» و این که جنبش پرولتاریا «جنبش مستقل اکثریتی عظیم است که به سود اکثریت عظیم انجام می پذیرد». در آن جا که از «سیادت سیاسی پرولتاریا» سخن می رود، از «سیادتی» که پرولتاریا «برای آن استفاده خواهد کرد که قدم به قدم تمام سرمایه را از چنگ بورژوازی بیرون بکشد، کلیه آلات تولید را در دست دولت، یعنی پرولتاریا که به صورت طبقه حاکمه متشکل شده است، متمرکز سازد...» و در عین حال تأکید می شود که همین سیادت و حاکمیت نیز باید از بین برود: «هنگامی که پرولتاریا... از راه انقلاب، خود را به طبقه ی حاکمه مبدل کند و مناسبات کهن تولید را... ملغا سازد... آن گاه سیادت خود را هم از بین می برد.» و سرانجام «به جای جامعه کهن بورژوازی... اجتماعی از افراد پدید می آید که در آن تکامل آزادانه هر فرد شرط تکامل آزادانه همگان است» (19).

اکنون می دانیم که در جدال تاریخی میان دو روح سوسیالیسم جهانی، آن روح اقتدار طلبانه است که چیره می شود. دولت و سیادت موقتی آن که می بایست ملغا شوند، ابدی می گردند. قدرتی که می بایست وسیله ی احتضار و نفی خود شود، وسیله ی بازتولید و تحکیم خود می شود. حزب سیاسی ای که می بایست تشکل پرولتاریا به شکل طبقه باشد و سر آخر نیز ملغا شود، به تشکیلات ابدی سیاست پیشگانی جدا از مردم (و به طریق اولی از زحمتکشان)، قدرت طلب و حاکم بر سرنوشت انسان ها در می آید. این روح اقتدار طلبانه از سوسیالیسم، با این که در زمان حیات خودِ مارکس و پس از او در بینش سوسیال دموکراتیک غالب می شود (بویژه در آلمان و از جمله نزد کائوتسکی چون نظریه پرداز اصلی ایده های مارکسیستی در غرب)، اما به ویژه و به صورتی ژرف در بینش لنینی - استالینی است که رادیکالیزه، تئوریزه و فرموله می شود و نام و نشان «مارکسیسم - لنینیسم» را به خود می گیرد و با انقلاب اکتبر و بین الملل سوم و نفوذ قدرت سیادت طلب شوروی است که توسعه و تسلط جهانی پیدا می کند. به طوری که همین روح اقتدار طلبانه از سوسیالیسم/کمونیسم در شکل توتالیتار آن است که در آغاز سده ی بیستم - به طور عمده از مسیر روسیه و انقلاب اکتبر - وارد ایران می شود و ملکه ی ذهن چپ ایرانی، از اجتماعیون - عامیون و حزب کمونیست ایران تا حزب توده و سپس جنبش نوین کمونیستی در دهه

- چپ ایران و بازسازی فرهنگِ قدرت در استبداد

اما چپ مارکسیستی ایران، تنها به دلیل درک اقتدارطلبانه اش از «سیاست» و سوسیالیسم نیست که مسأله ی قدرت و تسخیر آن را در کانون نظری و عملی خود قرار داده است. عامل مهم دیگری نیز در این میان سهمیم بوده و هست که همانا فقدان دموکراسی و جامعه ی مدنی آزاد یا به عبارت دیگر سلطه ی استبداد در طول تاریخ معاصر ایران است. استبدادی که همواره فرهنگ «قدرت پذیری» را در جامعه ی ما بازسازی می کند و در شکلی رادیکال، امر قدرت و تصرف قدرت را در کار سیاسی مقدم و مرکزی می کند و در نتیجه همه چیز را در «سیاست» تحت نفوذ، رهبریت و مرجعیت «دولت» و «قدرت» و «مرکز» و «یک» قرار می دهد. به عبارت دیگر و با استفاده از فرمول آرنه، «سیاست» را در «حکومت کردن و تحت حکومت قرار گرفتن» متجسم و متبلور می کند. بدین سان، در شرایطی که استبداد راه های فعالیت سیاسی، اجتماعی و مدنی مستقل از دولتِ فعال مایشاً را مسدود و منکوب می کند، مبارزات مردمی و فعالیت های اپوزیسیونی ناگزیر روی به دولت می آورند و قدرت، ارجاع اصلی آن ها می شود؛ حال می خواهد برای مطالبه از قدرت باشد و یا به قصد تصرف آن و جا به جایی قدرت از دست گروهی به گروهی دیگر.

بدین ترتیب مشاهده می کنیم که اگر بینش اقتدارگرایانه از سوسیالیسم، به حکم «مسأله ی اصلی هر انقلاب یعنی قدرت» (لنین)، شرایط ذهنی مرکزی شدن امر قدرت را در جهان فکری چپ ایران فراهم می کند، شرایط عینی مرکزی شدن قدرت را حاکمیت تاریخی استبداد با سرکوب هر گونه شکل گیری «مناطق قدرت ناپذیری» (فرمول سارتر- بنی لوی)، به وجود می آورد. از این رو، مبارزه ی چپِ دیگر در ایران دو چندان سخت است زیرا با دو چالش رو به رو می باشد. یکی، نظری: بنیاد مجدد سوسیالیسمی آزادی خواهانه در گسست از سوسیالیسم اقتدارگرا و دیگری، عینی: مبارزه سیاسی بر مبنای قدرت ناپذیری در شرایط استبدادی که همواره قدرت و تصرف قدرت را مرجع و مطلق می کند.

- چپِ دیگر در برابر دو بغرنج

می گوئیم که چپِ دیگر با دو بغرنج نظری و عملی رو به رو است. در حقیقت، «دیگر» بودن این چپ نسبت به چپ سنتی در همین جا است. در

پذیرش این دو بغرنج است چون در غیر این صورت تفاوتی با آن چپ سنتی که بغرنجی ندارد نخواهد داشت.

بغرنج اولی یا مسأله‌ی گُستِ اندیشه‌ی سیاسی از قدرت در حوزه‌ی نظری، مبنای کار اندیشه‌ی نقد سیاست است. اندیشه‌ی ای که در نقدِ سوسیالیسم اقتدارطلبانه و توتالیتار و گُستِ ریشه‌ی ای از آن، باید بنیاد های جدید سوسیالیسمی آزادی خواهانه را پی ریزد. تصریح کنیم که در حوزه‌ی «سیاست»، چالش و دعوی اصلی اندیشه‌ی نقد سیاست با فلسفه‌ی سیاسی است که از دیر باز یعنی از افلاطون تا به امروز، همواره «سیاست» را با قدرت و حکومت (و فرا تر از آن با دین و عنصر برین) سرشته کرده است.

ما پیش از این، در دیباچه‌ی بر گفتگوهای سارتر و بنی لوی، نوشتیم که «اندیشه‌ی نقد سیاست» دارای پیشینه و شاخص‌هایی در گذشته است و بنابراین کار خود را از هیچ آغاز نمی‌کند. این شاخص‌ها را زمان‌های بُریدگی از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک (سنتی) نامیدیم. رد پای این لحظه‌های بُرش را در جاهایی می‌توان نشان داد. از جمله در نظریه‌هایی امروزی در نقد قدرت و سوژه‌ی تاریخی (در فرمول دریدایی ساختارشکنی از آن‌ها)، در تئوریزه کردن مفهوم بسیارگونگی Multitude. هم‌چنین، اگر در سده‌ی بیستم بمانیم، در کارهای آرنست پیرامون معنای سیاست، یا در واپسین تأملات آلتوسر درباره‌ی ماتریالیسم تصادفی (20)، اندیشه‌ی رخداد، اتفاق و پیش‌آمد (21). دورتر که رویم و به طور اساسی ردپای اندیشه‌ی نقد سیاست و بُرش از فلسفه‌ی سیاسی را در روحی از مارکس بویژه در دوره‌ی فلسفیدن او می‌یابیم و سپس به معنایی نزد اسپینوزا، ماکیاول و سرانجام، به طور گریزناپذیری در جدل بزرگ افلاطون-سوفسطائیان، در یونان باستان، در خصوص دو بینش متضاد نسبت به «سیاست» (22). در این میان مفاهیمی پایه‌ای مطرح می‌شوند که پاره‌ای از آن‌ها را در این بخش از دیالوگ سارتر و بنی لوی آوردیم: «قدرت ناپذیری»، «پلورالیسم رادیکال»، «زمان بندی دینی انقلاب»، «مناطق قدرت ناپذیری»، «توانایی-در-قدرت ناپذیری»، «تعارض و چندگانگی بدون سنتز»، «کار جمع چندگونه Multitude و کار یک Un»، «کار توده و کار قدرت»، «کرده آزاد و کرده دولت‌گرا».

اما چالش دومی که بسی بغرنج تر از اولی است، حوزه‌ی عمل و کاربردِ اندیشه‌ی گسست از قدرت است. پرسشی است که در آغاز این نوشتار طرح کردیم: اندیشه برخاسته از قدرت ناپذیری چگونه باید در میدان سیاست، بویژه در شرایطی که استبداد همه چیز را به قدرت

ارجاع و تحویل می دهد، عمل کند؟ در این مورد، پاسخ درخور و مشخصی از پیش وجود ندارد جز این که همواره باید به آزمون های مشارکتی، جنبشی و انجمنی نوین در حوزه ی مبارزات، مقاومت ها، و فعالیت های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، هنری، مطالباتی... رجوع کرد. آن گونه آزمون های جدید و بدیع از فعالیت های جنبشی که، به گفته ی کورُن، هیچ مکانی را به وجود نمی آورند که در آن قدرت بتواند متمرکز شود: نه «در بالا» و نه «در پائین».

بی تردید، قدرت استبدادی حاکم بر کشور ما، بویژه در شکل کنونی دینی اش، چون مانع اصلی هرگونه توسعه ی اجتماعی آزاد، دموکراتیک، لائیک و پلورالیستی، باید از میان برود و مبارزات مردم ما، سرانجام، شرایط فروپاشی آن را فراهم خواهند کرد. اما مسأله ی رهايش و آزادی، چون «معنای» بنیادین و وجودی «سیاست» و سوسیالیسم آزادی خواه، همواره در جامعه ی ما باقی می ماند. در مسیر و فرایند بی پایان این رهایی طلبی و آزادی خواهی است که جنبش های اجتماعی - سیاسی و به همراه آن ها، چپ دیگر، چون توانمندی های همواره اپوزیسیونی و قدرت ناپیر، راه های عملی ایجاد و حفظ مناطق «آزادشده» قدرت ناپذیری و توسعه ی هر چه بیشتر آن ها را پیدا خواهند کرد.

یاد داشت ها

(*) مجله فرانسوی عصر نو شماره 372 ژوئیه 1977 - مصاحبه ژاسک کورُن و مقدمه ی پیر ویکتور (نام مستعار بنی لوی) بر آن.

(**) از کتاب قدرت و آزادی - گفتگوهای سارتر و بنی لوی ص. 19، رجوع کنید به کتابنامه (ر.ک.ک).

1- بنیاد های توتالیتار و دینی بینش سیاسی - در پرتو دیالوگ سارتر و بنی لوی (دیباچه)، در طرحی نو (شورای موقت سوسیالیست های چپ ایران) - شماره های 142، 143 و 144، سال دوازدهم. برای آدرس اینترنتی رجوع کنید به یادداشت 22.

2- Pierre Victor نام مستعار بنی لوی در دوره ی فعالیت سیاسی او. تألیفات بنی لوی تا سال 1980 با این نام انتشار می یابند.

3- Gauche prolétarienne نام سازمان مائوئیستی فرانسوی (1968 - 1973).

4- کتاب L'espoir maintenant شامل بخشی از گفتگوهای سارتر و بنی لوی، به نام آن ها در سال 1991 منتشر می شود، ر.ک.ک.

5- Pouvoir et liberté ر.ک.ک.

6- در انقلاب فرانسه، شهر پاریس به چندین بخش یا کمیته های ناحیه که از شهروندان فعال و انقلابی متشکل بودند، تقسیم شده بود. یکی از مشهورترین و انقلابی ترین آن ها، موسوم به les Sans-culottes، متشکل از زحمتکشان و خرده پاهای پاریسی بودند که بر ضد طبقه ی بورژوازی و اشرافیت جدید به مبارزه برخاستند و در جریان انقلاب نیز سرکوب شدند.

واژه Sans-culottes به لحاظ لغوی به کسانی گویند که «زیرشلواری» بر تن ندارند. در آن زمان زحمتکشان و کسانی که کار یدی می کردند و تهیدست بودند شلوار هایی کوتاه و بدون زیرشلواری بر پا می کردند. در انقلاب فرانسه تمایز گذاری و هویت سازی بر اساس پوشش و جامه نیز انجام می گرفت.

7- Paul Chauvet رجوع کنید به پانوش کتاب قدرت و آزادی ص 18.

8- Albert Soboul رجوع کنید به پانوش کتاب قدرت و آزادی ص 18 و 21.

9- سه تن از چهره های انقلابی رادیکال فرانسه در دوران انقلاب فرانسه (1789) و سده ی نوزدهم:

(François Noël Babeuf (1760-1797

(Filippo Buonarroti (1761-1837

(Louis-Auguste Blanqui (1805-1881

10- نام اختصاری سازمان چپ پرولتاری : GP

11- تشکیل دهنده: Constituant

12- ترا فردی: Transpersonnel

13- آموزگار - مؤسس : Instituteur-instituant

14- لیپ بی سر، مقاله ای از بنی لوی (پیر ویکتور) در مجله عصر

نو شماره 367، 1977.

15- Jacques Roux یکی از چهره های رادیکال انقلاب فرانسه، معروف به کشیش سرخ و طرفدار سوسیالیسم و بنیان گذار گروه موسوم به خشمگینان Enragés، پس از دستگیری و محکوم شدن به مرگ، در سال 1794 در زندان خود کشی میکند. [Manifeste des Enragés](#) یکی از نوشته های او است.

16 - Zdeněk Mlynář (Müller) روشنفکر چک، عضو منشور 77 و یکی از فعالان مبارزه برای حقوق بشر در چکسلواکی بود. او مؤلف کتابی تحت عنوان: به سوی سازماندهی دموکراتیک جامعه است که در 5 مه 1968 هنگام بهار پراگ و تهاجم ارتش پیمان ورشو به این کشور انتشار می یابد و مورد خشم و غضب مقامات وقت شوروی قرار می گیرد.

17- Jacek Kuron عضو کمیته دفاع از کارگران لهستان. مصاحبه. مجله عصر نو، شماره 372، 1977.

18- هانا آرنه در مقدمه ای تحت عنوان: آیا سیاست در نهایت معنایی دارد؟ ر.ک.ک.

19- کارل مارکس - مانیفست حزب کم. نیست به فارسی - ترجمه پکن صفحه های 49، 52، 53، 69.

20- ماترالیسم تصادفی : Matérialisme aléatoire

21- پیشآمد، اتفاق : contingence

22- در این باره رجوع کنید به بحث های من در باره ی جدل افلاطون - سوفسطائیان پیرامون تعریف سیاست: در شماره های مختلف نشریه طزخی نو: [/http://www.tarhino.com](http://www.tarhino.com)

کتاب نامه

1. Jean Paul Sartre – Benny Lévy :

– Pouvoir et liberté, Verdier 2007.

– L'espoir maintenant, Verdier 1991.

– On a raison de se révolte, (avec P. Gavi), Gallimard, 1974

:Benny Lévy .2

Le meurtre du Pasteur – Critique de la vision politique du –
.monde, Verdier, 2002

.La cérémonie de la naissance, Verdier 2005 –

Les temps modernes, N° 367, Février 1977, Entretien avec –
.Jean Raguénès, de Lip

.Les temps modernes, N° 367, Février 1977, Lip acéphale –

Les temps modernes, N° 372, Juillet 1977, Interview de –
..Jacek KURON, Présentation : Pierre Victor

site: <http://www.bennylevy.co.il> –

:Louis Althusser .3

.Sur la philosophie, Gallimard, 1994 –

:Hannah Arendt .4

.Qu'est-ce que la politique ? Seuil, 1993 –

.Socrate et la question du totalitarisme, ellipses, 1999 –

:Karl Marx .5

ما نیفست حزب کمونیست به فارسی. چاپ پکن