

# گفتار سه فیلسوف فرانسوی درباره‌ی «دموکراسی»، «مردم» و جنبش مه 68

به مناسبت پنجاهمین سالگرد مه 1968

گفتگو با

میگوئل ابرینسور، ژان-لوک نانسو و ژاک رانسیر  
درباره‌ی

«دموکراسی»، «مردم» و جنبش مه 68

ترجمه و دیباچه از شیدان وثیق

دیباچه مترجم

در پنجاهمین سالگرد جنبش مه 1968، این رخداد نامتعارف، ساختارشکن و سنت‌شکن سده‌ی بیستم، در گسست سیاسی و اجتماعی، نظری و عملی، از یک دوران تاریخی، بر آن شدیم که برای زنده نگه‌داشتن ارزش‌های رهایی‌خواهانه‌ی آن‌ای به فعالان رهایی‌خواه ایران دست به ترجمه گفتگویی با میگوئل ابرینسور، ژان لوک نانسو و ژاک رانسیر زنیم. این سه فیلسوف معاصر فرانسوی، که در رخداد مه 68 شرکت داشتند، سال‌ها بعد، در گفتگویی فلسفی، دست روی پرُبلماتیک‌هایی می‌گذارند که آن جنبش برای نخستین بار در پهنه‌ی جهانی به‌ویژه در فرانسه طرح کرده بود. ما برگردان این مصاحبه به فارسی و دیباچه‌ای که بر آن نوشته‌ایم را به فعالان اجتماعی ایران تقدیم می‌کنیم. به‌ویژه به آن دسته از جوانان زن و مردی که امروزه در سخت‌ترین شرایط تاریخی، ملی و جهانی، برای تغییر زمانه‌ی خود در میدان اندیشه و عمل رهایی‌خواهانه تلاش و مبارزه می‌کنند.

«دموکراسی»، «مردم» و «حاکمیت» چون پرُبلماتیک‌های سیاسی و فلسفی دوران ما و در همین راستا ویژگی‌های رهایی‌خواهانه جنبش مه 68، تم‌های اصلی مصاحبه‌ی نشریه فرانسوی Vacarme<sup>1</sup> با سه اندیشمند

نام‌برده در سال 2009 می‌باشند. اینان از چهره‌های سرشناس فلسفه فرانسوی دهه 1960 تا کنون به‌شمار می‌آیند. فلسفه‌ای که به گفته آلن بَـدِیو "فلسفه‌ی فلسفه" است.<sup>2</sup>

**میگوئل اَبِنسور** (13 **Miguel Abensour** فوریه 1939 - 22 آوریل 2017)، فیلسوف لیبرتر *Libertaire* و رهایی‌خواه، استاد فلسفه در دانشگاه پاریس 7 و مدیر *فلسفه و جامعه* در فرانسه بود. با نشریه *فلسفه و جامعه* (اُرگان سازمان انقلابی فرانسوی به همین نام، 1949-1967، با بنیان‌گذاری کورنِلیوس کاستوریادیس و کلود لُوفُور) و با نشریه *فلسفه و جامعه* [Tumultes] همکاری داشت. از 1974، مدیر مجله‌ای به نام «نقد سیاست» بود و در ترویج اندیشه‌ی *فلسفه و جامعه* در فرانسه نقشی بارز ایفا کرد. او در نوشتارهای فراوان خود، کوشش می‌کند ایده دموکراسی رادیکال را، که *فلسفه و جامعه* می‌نامد، با نظریه‌ی نفی دولت<sup>3</sup> (دموکراسی علیه دولت) و فکر آرمان‌شهری *utopie* سازگار سازد. کارها و تأملات بسیار ارزشمند او درباره‌ی روسو، سَن ژوست، بلانکی، مارکس، آدورنو، والتر بنیامین، هانا آرنت، امانوئل لَویناس، کلود لوفور و غیره، اَبِنسور را به تبیین فلسفه‌ی رهایی‌خواهانه راه می‌بَرَد، فلسفه‌ای که رادیکالیته رهایی‌خواهی را در مقابل ترقی‌خواهی مدرنیته، چون نام دیگر سلطه انسان بر انسان و طبیعت، قرار می‌دهد. از آثار اَبِنسور می‌توان به کتاب‌هایی اشاره کرد چون: *فلسفه و جامعه*، *فلسفه و جامعه*، *فلسفه و جامعه*<sup>4</sup>، *فلسفه و جامعه*، *فلسفه و جامعه*<sup>5</sup>، *فلسفه و جامعه* و *فلسفه و جامعه*<sup>6</sup> (در این کتاب مصاحبه با اَبِنسور، نظریه *فلسفه و جامعه* توسط او تشریح می‌شود).

**ژان-لوک نانسی** (26 **Jean-Luc Nancy** ژوئیه 1949) از 1968 تا 2004 استاد فلسفه در دانشگاه سوربُن پاریس است. ابتدا مطالعات و تأملات نانسی سمت و سو بر الهیات مسیحی دارد، اما دیری نمی‌پاید که این جهان‌بینی را به کل ترک و روی به ساختارنگری می‌آورد. آشنائی با فیلیپ لاکو-لابارت، هم‌فکری با ژاک دریدا و خوانش لوئی آلتوسر، ژیل دولوز، موَریس بلانشو، فردریک هُلدرلین و به‌ویژه هادِیگر (با مطالعه‌ی *فلسفه و جامعه* فیلسوف آلمانی افق‌های فکری جدید برای او باز می‌شود)، نانسی را به نقد مدرنیته و اندیشیدن به جهان تجزیه شده و کاهش‌ناپذیر به نظم سیستم‌یافته مدرن می‌رساند. از کتاب‌های نانسی اشاره کنیم به: *فلسفه و جامعه*<sup>8</sup>، *فلسفه و جامعه*

۹، ۱۰ و ۱۱.

ژاک رانسیِر (10 Jacques Rancière ژوئن 1940)، استاد ممتاز دانشگاه پاریس 8 در رشته فلسفی، به طور عمده در باره‌ی سیاست و زیباشناسی کار کرده است. آنانی که امروزه خود را رهایی‌خواه می‌نامند، از جمله در میان جوانان، روشنفکران و فعالان اجتماعی-سیاسی در جهان (و در ایران نیز)، به گونه‌ای با افکار ضد سیستمی و برابری‌خواه رانسیِر، این متفکر و نظریه‌پرداز منتقد، سنت‌شکن و ساختارشکن آشنایی دارند. سیر اندیشه‌های او، که به زبان‌های گوناگون ترجمه شده‌اند، از دهه 1960 در فرانسه آغاز می‌شود؛ ابتدا در همکاری با لویی آلتوسر و نگارش مشترک *Gauche proletarienne*، سپس با فعالیت در سازمان (چپ پرولتاریایی با گرایش مائوئیستی) در اوایل دهه 1970 و چندی بعد در گسست از آلتوسر. تا امروز با پرداختن به تبیین و تدوین اندیشه‌ای سیاسی و فلسفی بر اساس دو اصل بنیادین برابری و رهایی از سلطه. بخشی از مهم‌ترین آثار او را یادآوری کنیم: *حکومت و ایدئولوژی*، *حکومت و ایدئولوژی*، *حکومت و ایدئولوژی*، *حکومت و ایدئولوژی*، *حکومت و ایدئولوژی* (گزیده‌ای از مقاله‌های سیاسی)، *حکومت و ایدئولوژی*، *حکومت و ایدئولوژی* و غیره<sup>12</sup>. پیش‌تر، نگارنده‌ی این سطور دو متن از رانسیِر ترجمه و تفسیر کرده است: *حکومت و ایدئولوژی*<sup>13</sup> و سخنرانی درباره‌ی ایده‌ی کمونیسم با عنوان *حکومت و ایدئولوژی*<sup>14</sup>.

گفتیم که درون‌مایه‌ی گفتگوی سه فیلسوف ما شامل سه پرُبلماتیکِ امروزی یعنی «دموکراسی»، «مردم» و «حاکمیت» می‌شود. هم‌زمان و در راستای نقدِ ویژه‌ی خود از این مفاهیم، آن‌ها از دید فلسفی برداشت خود را از ویژگی‌های جنبش مه 68 در نوآفرینی و گسستِ نظری و عملی از یک دوران سیاسی تاریخیِ رو به زوال ارائه می‌دهند.

دموکراسی چیست؟ از زمان سفسطائیان یونان تا کنون یکی از بغرنج‌های اصلی فلسفه‌ی سیاسی را تشکیل داده است. امروزه دو جبهه، همان گونه که در ابتدای مصاحبه از سوی پرسش‌گر طرح می‌شود، رو به روی هم قرار دارند: آن‌هایی که مدافع «دموکراسی نمایندگی» (با دولت بر سرِ آن) هستند و معتقدند که این گونه رژیم بهترین و مناسب‌ترین نظام ممکن است و آن‌هایی که دموکراسی‌های واقع موجود کنونی را صوری دانسته و به نام «مبارزه‌ی طبقاتی» و «سوسیالیسم»، به‌طور کلی دموکراسی را نفی و رد می‌کنند. در برابر این دو جبهه،



یگانه وجود دارد؟، مقواه‌ای که بیشتر در گفتمان سیاسی یافت می‌شود، فلسفه سیاسی کلاسیک، از افلاطون به این سو، همواره نسبت به  $\square\square\square\square$ ، بدگمان بوده است. به واقع، آن جا که اراده‌ی  $\square$  جمعیِ بسیاریان *multitude* برای رهایی و برابری اعلام وجود کرده است، فلاسفه به طور عمده از اعلام موضعی مناسب و درخور بازمانده‌اند.

«مردم» را به دیگر زبان‌ها چه می‌نامند؟ *Peuple* در زبان فرانسوی، بنا بر تعریف ماکیاولی، بیشتر به معنای اقشار «پائین» جامعه در برابر بزرگان است. *Demos* در زبان یونانی، به کُـمـونـتـه  $\square$  ساکن یک سرزمین گویند. *Populus* در ایتالیائی، جمعیت شهروند یک کشور را در برمی‌گیرد. *Volk* در آلمانی، نیروئی حقوقی، نهادینه و شناساننده حاکمیت ملی است و از این رو نیز دارای باری ناسیونالیستی است.

«مردم» امروزه، در زمانی که دیگر از طبقه رهایی‌بخش یا سوژه‌ی تاریخی سخن نمی‌رانیم، به چه معناست؟ «مردم» یگانه نیست بلکه بسیارگونه است. «مردم» چون جمعی یک‌دست وجود ندارد بلکه «مردمان» داریم با اختلافها و تضادهایشان در کنار یا در برابر مردمانی دیگر. انسان‌های منفرد، نه همیشه بلکه در شرایطی مشخص و ناپایدار یعنی در فرایند یک مبارزه یا جنبش، یک رخداد بزرگ اجتماعی، یک قیام یا انقلاب، مجتمع و متحد می‌شوند و آن‌گاه خود را «مردم» اعلام می‌دارند و به نام «مردم» سخن می‌گویند. خارج از یک وضعیت ویژه و استثنائی، برون از مبارزه جمعی، چیزی به نام «مردم» یا «طبقه»... چون سوژه‌ی سیاسی- اجتماعی یکپارچه، متحد و هم‌سو وجود ندارد. درباره‌ی «مردم» ناپیدا باز هم به آگامبن رجوع کنیم که می‌گوید: «پس بدین‌سان به نظر می‌رسد که آن چه که ما «مردم» می‌نامیم، به واقع، چیزی (اُبژه‌ای) واحد نیست بلکه رفت‌وبرگشتی دیالکتیکی بین دو متضاد است: از یکسو، مجموعه‌ی مردم چون پیکری سیاسی و کامل و از سوی دیگر زیرمجموعه‌ی مردم چون گوناگونی منقسم به پیکرهای انسان‌های نیازمند و طرد شده از جامعه... «مردم» همواره شکاف زیست‌سیاستی (*Biopolitique*) بنیادین را با خود همراه دارد... و در نتیجه، هر گاه که طرح و در صحنه‌ی سیاسی وارد شود، تضادها و پرسش‌انگیزه‌هایی بی‌پاسخ را سبب می‌شود... زمانه‌ی ما، بدین‌ترتیب، دوران تلاشی سرسخت و روشمند برای انباشتن شکافی است که مردم را تقسیم و تجزیه می‌کند، تلاشی که از راه حذف رادیکال حذف شدگان صورت می‌پذیرد.»<sup>16</sup>

«حاکمیت» چیست؟ در همین راستا طرح و به زیر پرسش بُرده می‌شود.

حاکمیت Sovereignty-Souveraineté به چه معناست؟ به معنای حکومت کردن و اعمال اقتدار بخشی از مردم بر بخشی دیگر؟ در این صورت، اصل سلطه که نافی آزادی و رهایی است به گونه‌ای دیگر و این بار به نام «حاکمیت مردم» دوباره وارد صحنه می‌شود. مفهوم حاکمیت، از دریچه‌ی ایدئولوژی هابزی "جنگ همه علیه همه"، ماهیت خود را که حفظ وحدت جامعه بر اساس سلطه و قهر «یک» ( ) است پنهان می‌سازد. «یک» خود را در چه نشان می‌دهد؟ در شکل دولت چون قدرتی جدا و حاکم، در شکل اقتداری بَرین، در شکل فرماندهی، در شکل عمل حذف واقعی از راه جذب صوری و اجباری (حذف در ادغام)، در شکل اقدام تأسیس همراه با حفظ قهر و خشونت (مشروع)، در شکل وضعیت (یا حکومت) استثنایی که به قاعده و حقوق تبدیل می‌شود. در این جا می‌توان پارادایم پنهان راهنمای تمامی تعاریف بعدی «حاکمیت» را پیدا کرد: حاکم یعنی نقطه‌ی نامعلومی بین قهر و حقوق، آستانه‌ای که در آن جا قهر تبدیل به حقوق و حقوق تبدیل به قهر می‌شود. در حقیقت، حاکمیت «ملی»، «مردمی»، «طبقاتی» و غیره چیزی جز یکسان‌گشتن یا هم‌سویی قهر (خشونت) و حقوق (قانون) نیست. و این تعریف از «حاکمیت» همانی است که هانا آرنست توضیح می‌دهد: حاکمیت یعنی سرچشمه‌ای بَرین، فرمان‌روایی مطلق و اقتداری همیشه حاضر، که نه با اراده‌ی عمومی هم‌سان است و نه با اراده‌ی انقلاب.

**جنبش مه 68 چه بود؟** جدا از سه پرسش بالا قابل بررسی جدی نیست. سیر دموکراسی، به قول اِبِنسور، در درازای تاریخ، نه با یک بلکه با چندین زایش - نوزایش، با چندین گسست همراه بوده است. یکی از این لحظه‌های گسست یا نوزایش، در نظریه و عمل دگرگون‌ساز اجتماعی، رخداد مه 1968 است که همان پریلماتیک‌های نام‌برده را به شکلی برنده و بحرانی در میان می‌گذارد. جنبش مه 68 را در کدام ویژگی‌های رهایی‌خواهانه می‌توان یک لحظه گسست نامید؟ گسست از چه، هم از دید تئوریک و هم پراتیک؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند از سه متفکر با این ویژگی که آن‌ها در این جنبش تاریخی شرکت داشتند.

پیش از آن که، در این دیباچه، پاسخ آن‌ها را در خطوط اصلی بازگو کنیم (خواننده را به مطالعه‌ی متن کامل مصاحبه در زیر رجوع می‌هیم)، یادآوری کنیم که پرسش‌هایی چون «دموکراسی»، «مردم» و «حاکمیت» در درازای تاریخ فلسفه، و امروزه بیش از هر زمانی دیگر، موضوع کار فلاسفه و اندیشوران سیاسی قرار گرفته‌اند. فلسفه و اندیشه سیاسی نوینی که می‌بایست فرا رویند، زمانی شایستگی زمانه‌ی خود را دارا می‌باشند که به این پرسش‌ها پاسخ‌هایی دیگر،

نوآور و مناسب دهند. گفتگو با ابرنسور، نانسی و رانسیر در چنین راستا و هدفی جای می‌گیرد.

نزد ژاک رانسیر، نویسنده *Le Contrat démocratique*<sup>17</sup>، دموکراسیِ برابریِ خواه چیزی نیست که «در *Le Contrat démocratique*»، بلکه آنی است که در جنبش زنده و حاضر برای تغییر واقعیت امروز، اکنون و این جا، در شکل‌هایی گوناگون ساخته و پرداخته می‌شود: *Le Contrat démocratique* و *Le Contrat démocratique*، در *Le Contrat démocratique* و *Le Contrat démocratique*، یعنی در آن جا که، برای نمونه، کارگران امر اداره، هدایت و کنترل را به دست خود می‌گیرند و *Le Contrat démocratique* و *Le Contrat démocratique* بدین معنا، موضوع بر سر حقوقی است که کارگران، از راه مبارزات خود، تبدیل به *Le Contrat démocratique* (معین) می‌کنند. کاری که رانسیر در جمع‌آوری اسناد کارگریِ دهه 1830 تا 1840 در فرانسه انجام می‌دهد (و به صورت کتابی به نام *Le Contrat démocratique* در سال 1981 منتشر می‌کند)، به وی این امکان را می‌بخشد که از آلترناتیو کاذب بین دو جبهه دوری کند: از یکسو، جبهه دموکراسی نمایندگی، که رانسیر «دموکراسی مبتذل *vulgaire* حاکم» توصیف می‌کند و از سوی دیگر، جبهه نقد و طرد دموکراسی نمایندگی توسط تئوری مبتذل دیگری، این بار، به نام مارکسیسم و به عنوان رد «دموکراسی صوری». اما برای رانسیر در سال 2009، زمانی که گفتگو با او و دو همتایش انجام می‌پذیرد، دو جبهه نامبرده که در پرسش نخست موضوع بحث قرار می‌گیرد (یعنی از یکسو جبهه مدافعان دموکراسیِ دولت‌گرا یا دموکراسی نمایندگی و از سوی دیگر جبهه مخالفان دموکراسی به نام مبارزه طبقاتی و مارکسیسم)، جابه‌جا شده‌اند. به واقع امروزه، به باور رانسیر، دموکراسی از سوی خودِ دموکراسی‌ها مورد انکار و حمله قرار گرفته است، از سوی خودِ تقدیس‌گران دموکراسی. این نفرت از دموکراسی در سال 1973 با گردهم‌آئی تعدادی از کارپردازان، سیاست‌ورزان و «متفکران» جهان سرمایه‌داری، از آمریکا، اروپا و آسیا، در کمیسیونی به نام *Trilatérale* آغاز می‌شود، در آن جا که صحبت از خطرات دموکراسی (بخوانید دموکراسی حقیقی و رادیکال) برای دموکراسی‌ها (بخوانید رژیم‌های دموکراسی نمایندگی و دولت‌گرا) می‌شود. رانسیر، در جایی دیگر، از *Le Contrat démocratique* سخن می‌راند، با این توضیح که چگونه رژیم‌های دموکراتیکِ کنونی در جهان با دموکراسیِ مردمان عادی، با دموکراسیِ *Le Contrat démocratique* مخالفت و مقابله می‌کنند. رانسیر در این مصاحبه نیز، و در بیانی دیگر، ضدیتِ دموکراسی‌های نمایندگی با دموکراسیِ نوجوان





درباره‌ی (مردم) ارجاع می‌دهد و می‌گوید: نزد مارکس، در هر دو لحظه و با گونه‌ای تداوم، «دموکراسی حقیقی» چون امر دخالت‌گری و عمل سیاسی مردم، در رویارویی با دولت<sup>20</sup> و با هر شکلی از ادغام، یکپارچه‌کردن، همسان کردن و سلطه مطرح می‌شود. مارکس می‌گفت و ابینسور یادآوری می‌کند: «... در سوسیالیسم و دموکراسی، تنها اختلاف کوچک، که در ضمن از اهمیت کمتری برخوردار نیست و مورد تأکید ابینسور نیز قرار می‌گیرد، تضاد و تجزیه‌ای است که در رابطه با دولت بین دو سنت انقلابی انجام می‌پذیرند: یکی، سنت ژاکوبینی است که ابتدا دولت را تسخیر می‌کند و سپس به نام امحای فرضی و نامعلوم آن، درست در جهتی خلاف، دست به تحکیم و تثبیت این دستگاه می‌زند (از نظر نویسنده‌ی این دیباچه، چنین سنتی یعنی تحکیم دولت به نام مبارزه برای زوال آن را می‌توان بعدها در «سوسیالیسم واقعاً موجود» و یا به گونه‌ای حتی در سوسیالیسم دموکراسی نیز مشاهده کرد). دومی، سنت ... communaliste (ایجاد شکلی از نوع کمون پاریس) است که در جهت از بین بردن شکل دولتی و جایگزینی آن با کُمونته‌ای سیاسی و غیر-دولتی (غیر-دولت‌گرا)، این جا و از هم اکنون، تلاش می‌کند.

در رابطه با مقوله «مردم»، ابینسور تعریف کلاسیک آن را یادآوری می‌کند: مردم از خانواده، نژاد، قوم و یا کُمونته جدا می‌باشد. «مردم»، سوژه‌ی سیاسی دموکراسی برابری‌خواه و تأسیس‌کننده‌ی شهر-مبتنی بر برابری (isonomie به یونانی) است. اما این تعریف پرسشی بغرنج مطرح می‌کند: این که آیا «مردم» کلیتی یکپارچه و تقسیم‌ناپذیر است یا بخشی از یک کل؟ آیا «مردم» کسانی‌اند که، در مقابل بالائی‌ها، در پائین قرار دارند یعنی، بنا بر تعریف ماکیاولی، عوام در برابر بزرگان‌اند؟ اگر چنین باشد، پس «مردم» نه کلیت بلکه بخشی را در بر می‌گیرد که سهمی در هیچ چیز ندارند و به نام این کوتاهی در حقشان، این تقصیر و خطا، خود را در موضع کل («مردم») قرار می‌دهند. و در این جا ابینسور به نقل از نیکُل لورو Nicole Loraux می‌گوید که واژه Kratos در دموکراسی مشکلی بزرگ می‌آفریند و آن این است که «صاحب قدرت kratos بودن یعنی حاکم بودن» و ابینسور می‌پرسد چگونه است که دموکراسی که برابری‌خواه و ... است، که در منطق عدم - سلطه و نافرمانی باید عمل کند، می‌تواند با اعمال قدرت (در نتیجه سلطه) و حاکمیت بخشی از مردم بر بخش دیگر سازگار باشد؟ ابینسور این پرسش را ترجمان تنشی در خود دموکراسی می‌داند. تنشی در جوامع بشری که ماکیاول توانسته بود نشان دهد چون چیزی که در ذات و طبیعت دموکراسی وجود دارد و

تشکیل‌دهنده آن است. در همین راستا، ابرینسور با نظریه حاکمیت فاصله می‌گیرد، زیرا که این مفهوم فرمان‌روایی «یک» را برقرار می‌کند، سبب یکپارچگی و جمع‌زدن می‌شود و بدین سان «تعدد تک‌ها» را که جمع باز و پویای تکبودی‌هاست از بین می‌برد.

در ارزشیابی از مه 68، ابرینسور، در چهارچوب برداشت ضد-سلطه خود از سیاست و دموکراسی، همزیستی هم‌زمان دو حرکت متضاد در این جنبش را مورد تأکید قرار می‌دهد. از یکسو وجود یک جریان نئو بلشویسم و حتا نئو استالینیسم در ستایش کیش رهبر، رهبران و تحزب بوروکراتیک و از سوی دیگر، برآمدن یک جریان نیرومند ضد-بوروکراتیک، در نوسان بین دموکراسی رادیکال و آن چه که در آن زمان «خودگردانی» می‌نامند.

**ژان-لوک نانسی**، نویسنده **پانزده هزار سال**، به گفته خودش، بین دو جبهه نام‌برده بلا تکلیف مانده است. البته نزد او نیز دموکراسی آن گونه که امروزه وجود دارد تنها یک دموکراسی «دولتی» زیر سلطه‌ی نمایندگان و «خبرگان» است. اما از سوی دیگر، نانسی نسبت به رژیم‌های جایگزینی که مدعی حل مسائلی حاد چون عدالت اجتماعی و حکومت تکنیکی - اقتصادی با ابزاری دیگراند، بدگمان است. خطر بزرگ در این جاست که «دموکراسی دولتی» به گونه‌ای دوباره به خود آید و چیره شود. ریشه‌ی مسأله در این است که درک کنیم «دموکراسی» چه می‌خواهد بگوید. برای فیلسوفی چون نانسی، که با نظرات هایدگر آشنایی نزدیک دارد، واژه دموکراسی چند معنا را پنهان می‌سازد. دموکراسی چون برآمدن انسان «رهایی‌یافته»، خودمختار و عامل (سوژه‌ی) تحقق خود و یا، نزد مدرن‌ها، دموکراسی چون برنامه‌ی تحقق انسان به معنای «تمام انسان‌ها» به اضافه طبیعت یعنی بنابراین انسانی که سرنوشتش به طور کامل به دست خودش سپرده شده است، بدون امکان توسل به قیّمی، خدایانی یا ابرانسان‌هایی. در یک صورت، دموکراسی هم‌سان با رهایی انسان می‌شود و در صورت دیگر با سلطه بر انسان و طبیعت.

مردم، از نظر نانسی، «همه» را در بر می‌گیرد، «همه» ای که که اجزایش نامشخص نبوده بلکه در ویژگی‌هایش متمایز می‌شوند. «همه» ای که خود را به این عنوان («همه») و نه فقط به عنوان «آن‌ها» اعلام می‌کند. «همه» ای که می‌توان از او بازپرسی کرد، آرامش او را بر هم زد و یا او را مورد پیگرد قرار داد. و مقوله «حاکمیت» تا آن جا مورد تأیید نانسی است که بپذیریم هیچ چیز بَرین برفراز «مردم» قرار نمی‌گیرد: نه قیّم، نه کفیل.

جنبش مه 68، از دید نانسو، محصول بحران مُدل اجتماعی به‌ویژه از نوع فرانسوی است. این جنبش یک «فرانسه‌پرستان» را اعلام می‌دارد، هم علیه زمان گذشته (چون میراثی در کار نیست) و هم علیه آینده (چون طرح برنامه‌ای برای آینده در کار نیست)، بلکه برای زمان حال چون «فرانسه» است، چون «فرانسه» - «فرانسه».

در پایان این دیباچه، مایلیم بر امروزی بودن یا از دید نیچهای بر نابهنگامیِ پرلما تیکهای طرح شده در این مصاحبه تأکید ورزیم. جنبش مه 68 مقولات بنیادین فلسفه‌ی سیاسی (دموکراسی، مردم، حاکمیت...) را زیر پرسش می‌برد. به باور ما، وظیفه‌ی فعالان رهایی‌خواه، این است که پرسشهای رهایی‌خواهانه مه 68 را در پی گیرند.

مفهوم «حاکمیت»، ماهیت خود مبتنی بر سلطه‌گری «یک» را می‌پوشاند. یکی از نمودارهای اصلی این سلطه، دولت جدا و حاکم بر جامعه است. به همین‌سان، مفهوم «مردم» نیز پرابهام است. مردم تنها در جنبش، در رخدادی که انسان‌ها خود را در آن به این نام، به نام مردم، به نام «ما، مردم!» اعلام می‌کنند، شکل می‌گیرد. در غیر این صورت، مردم تجزیه می‌شود، تقسیم به «مردم‌های» مختلف و متضاد می‌شود. از مردم به حاشیه رانده شده، مردم بازنشسته، مردم حقوق‌بگیر، مردم بیکار... سخن می‌رانیم با خواسته‌های متفاوتِ شان، اوضاع و احوال ویژه‌شان، تضادها و تعارضهای شان. سرانجام، «دموکراسی»، در توانایی بسیاریان، در دخالت‌گری آزاد انسان‌ها، در اقدام واقعی مشترک و تغییردهنده آنها برای رهایی از شرایط نه دولت - نه سلطه... مفهوم حقیقی خود را به دست می‌آورد. تأکید کنیم که فرایند «دموکراسی بدون دولت» - دموکراسی رادیکال یا شورشی به قول ابینسور - تجانس با «دموکراسی نمایندگی» امروزی ندارد. با این وجود نباید دموکراسی نمایندگی را هم‌سان دیکتاتوری و استبداد حاکم در اغلب کشورهای جهان تلقی کرد. در عین حال نیز می‌پذیریم که دموکراسی حقیقی به معنای قدرت بخشی از مردم بر بخش دیگر از مردم نیست و در نتیجه عبارت «حکومت مردم بر مردم» را نمی‌توان به کار بُرد. امروزه دموکراسی دولتی - نمایندگی یا دموکراسی کارشناسان از یکسو و دیکتاتورهای مختلف از سوی دیگر واقعیت سیاسی جهان ما را تشکیل می‌دهند.

در برابر دو آلترناتیو دموکراسی نمایندگی و دیکتاتوری، راه سوم دموکراسی رهایی‌خواه - برابری‌خواه قرار دارد که برای آن باید در

این جا و از اکنون تلاش و مبارزه کرد.

شیدان وثیق

پاریس مه 2018

---

1: ([لینک نشریه Vacarme شماره 48](#))

*L'aventure de la philosophie française depuis les années* : 2  
1960, **Alain Badiou**. La fabrique – 2012

3: دولت، در هر جای این نوشتار، معادل État (فرانسوی)، State (انگلیسی) و Staat (آلمانی) است، شامل سه قوای اجرایی، قضایی و قانونگذاری می شود. با حکومت اشتباه نشود که معادل خارجی آن نزد ما Gouvernement است.

*La Démocratie contre l'État* : [Marx](#) et le moment : 4  
.machievélien, **Miguel Abensour**. Paris, Le Félin, 2004

[Hannah Arendt](#) contre la philosophie politique ? **Miguel** : 5  
.Abensour, Sens & Tonka, 2006

*Pour une philosophie politique critique*, **Miguel Abensour**, : 6  
.Sens & Tonka, 2009

La Communauté politique des « tous uns », **Miguel** : 7  
.Abensour, [Les Belles Lettres](#), 2014

*La Communauté désœuvrée*, Paris, **Jean-Luc Nancy**. [Christian](#) : 8  
.Bourgeois, 1986

.Vérité de la démocratie, **Jean-Luc Nancy**, Galilée, 2008 : 9

*La Possibilité d'un monde*. Dialogue, **Jean-Luc Nancy**, [Les](#) : 10  
.petits Platon, 2013

.Que faire ?, **Jean-Luc Nancy**, Galilée, 2016 : 11

12: به ترتیب اسامی: La leçon d'Althusser – La Nuit des prolétaires – Le Maître ignorant – La Mésentente



روی دارید، میگوئل اَبِنسور [Miguel Abensour]، ژان- لوک نانسی [Jean-Luc Nancy] و ژاک رانسیر [Jacques Rancière]، در ادامه‌ی کارهای نظری‌شان، اندیشه‌های ویژه‌ای از دموکراسی را در میان می‌گذارند و در یک نقطه به هم می‌رسند: «مردم» سوژه‌ی یک الزام [یک نیاز یا خواست] برابری [خواهانه است. قدرت مردم [یعنی دموکراسی] توانایی او در انتخاب رهبران و نمایندگان نبوده بلکه در گسستن از سلسله مراتب نهادی شده است. دموکراسی، رژیم سیاسی نیست بلکه فرایندی عملی است که هرگز پایان نمی‌یابد. در زیر به دفاع از این سه اعلام موضع پرداخته می‌شود.

---

شما هم‌زمان در دو جبهه مبارزه می‌کنید. از یکسو خود را از مدافعان و متفکران دموکراسی دولتی<sup>1</sup> [دولت‌گرا] جدامی [سازید و از سوی دیگر، نمی‌پذیرید که دموکراسی به نام مبارزه‌ی طبقاتی و نقد سلطه به دور انداخته شود. آیا می‌توانید موضع خود را در این باره برای ما توضیح دهید؟ چگونه و در چه شرایط فکری آن را مطرح می‌کنید؟

ژاک رانسیر

من، با الهام‌گرفتن از کار خودم درباره‌ی تاریخ کارگری، دو گونه درک از دموکراسی را رد کردم. یکی درک مبتذل [vulgaire] و غالب از آن و دیگری نقد مارکسیستی آن. من از راه شکل‌های مبارزات کارگری جمهوری‌خواهی در سال‌های 1830 - 1840 [در فرانسه] توانستم ابزار برون‌رفت از بن‌بست‌های نقد مارکسیستی حقوق بشر و "دموکراسی صوری" را پیدا کنم. مارکس جوان می‌گفت: حقوق بشر به واقع حقوق افراد بورژواست. در برابر این گفته، نبردهای کارگران منطق بسیار بارورتری را پیشنهادند: این منطق که حقوق به ثبت رسانده شده‌اند و بنا براین ما می‌توانیم یک شکل وجودی مشخص [عینی، کنکرت] به آنها دهیم. این که همه‌ی فرانسوی‌ها در برابر قانون برابر هستند، تنها یک ادعای دروغ برای پوشانیدن استثمار سرمایه‌داری و حکومت الیگارشیک نیست، بلکه واقعیتی است که ما خودمان می‌توانیم از راه‌های مختلف پیامدهایش را ثابت کنیم. از راه تبدیل جدال بر سر دستمزدها به اعتصاب، جدالی که مبین برابری ما در میدان عمومی است. از راه دست‌زدن به تظاهرات در فضای همگانی و یا حتا از راه ایجاد کارگاه‌هایی که در آن جا کارگران برای خود کار می‌کنند. بدین‌سان بود که اعلامیه برابری‌خواهانه و انتزاعی حقوق بشر با مسأله‌ی «شکل» [فُرم] پیوند برقرار می‌کرد، به طور نمونه در روابط

بین صاحبکاران [استادکاران] و کارگران مانند کسب حق خواندن روزنامه در کارگاه از سوی کارگران و یا ملزم کردن صاحبکاران به برداشتن کلاه خود هنگام ورود به محیط کار. شکل، بنابراین، مغایر با واقعیت و یا پوششی بر آن نیست. مبارزه بدین ترتیب بر سر این مسأله انجام می‌پذیرد که چه کسی بر بازی مسلط می‌شود و چه چیز از این بازی به دست می‌آید. در این صورت است که از دوگانگی واقعیت و نمود به نفع کشاکش میان دو شیوهی سازندگیِ واقعیت خارج می‌شویم.

با این همه، به دیدهی من، جبهه‌ها امروزه جا به جا شده‌اند. اکنون دیگر کسی نیست که حقوق صوری را به نام دموکراسی واقعی فرضی هیچ بداند. اما در این زمانه، دموکراسی از سوی دیگری در تضاد با خود قرار داده می‌شود. به ما می‌گویند که دولت خوبِ دموکراتیک اکنون توسط جامعهی دموکراتیکی که شاخص‌اش فردیتِ مصرف‌کننده □ کالاها و خواهان حقوق برابر به گونه‌ای افراطی است، تهدید می‌شود. همه‌ی این‌ها در سال‌های 1975 با هشدارهای Trilatérale<sup>2</sup> آغاز می‌شوند، آن جا که از تهدید دموکراسی‌ها توسط دموکراسی سخن می‌رود. در پی این گفتمان، در فرانسه، مارسل گوشه [Marcel Gauchet] طرح می‌کند که شیفتگی برای حقوق بشر بیان‌گر فردیتِ خودشیفته است. سپس در همین راستا، جمهوری‌خواهانی پیدا می‌شوند و برای ما توضیح می‌دهند که، با پذیرش حق آزادی بیان برای نوجوان "وحشی"، مصرف‌کننده و بی‌سواد، آموزش مردم نابود شده است. در این گذر، کارهایی از نوع تحلیل‌های ژان بودریار [Jean Baudrillard] درباره‌ی جامعهی مصرفی، نقد جامعهی نمایی توسط گی دبُور [Guy Debord]، تحلیل لاکانی [Lacanien] از امر سمبلیک و غیره، همه برای تکمیل تابلوی دموکراسی چون قلمرو فردیتِ مصرف‌کننده به خدمت گرفته می‌شوند. پایداری گفتمان فوق در پهنه‌ی چپ بسیار نیرومند است، به‌ویژه به صورت گسترده □ نزد آن دسته از چپ‌های افراطی □ که رنگ عوض کرده‌اند. تأثیر این گفتمان چه بسا بدتر از دیسکور کهنه درباره‌ی دموکراسی واقعی باشد، چه این گفتمان جدید خوراک‌دهنده‌ی توافقی نیهیلیستی [هیچ‌انگارانه] بر روی دفاع از نظم موجود به بهانه‌ی نادانی عمومی است.

## میگوئل اِبِنسور

فرضیه‌ی من نیز، که دموکراسی شورشی [Démocratie insurgente] می‌نامم، از مبارزه در این دو جبهه به دست آمده است. هیچ یک از این دو جبهه، □□□□□□□□□□ [□□□□ □□□□□□□□] □□□□□□□□□□ را مورد توجه قرار نمی‌دهد. در همان حال، هر دو از پرسش در باره‌ی حقیقتِ

دموکراسی اجتناب می‌ورزند. برای فهم میزان این بی‌همتائیِ دموکراسی، باید همیشه به زایش یونانی آن بازگشت. به گفته‌ی کریستیان میِر [Christian Meier] "برای نخستین بار در تاریخ جهان، انسان‌ها امکان پیدا می‌کنند که در باره‌ی نوع نظمی که می‌خواهند در آن زندگی کنند، خود تصمیم گیرند". حال، این گسست انقلابی، که چندین بار در تاریخ تکرار شده است، دموکراسی را از آن چه که دموکراسی نیست در امان نگه‌میدارد، یعنی مانع می‌شود که دموکراسی را با حکومت نمایندگان و دولت قانون‌مدار اشتباه بگیریم. تصریح کنیم که ما تنها با یک زایش دموکراسی رو به رو نیستیم بلکه با چندین زایش-نوزایش، با چندین گسست از سیر دموکراسی در جهان مواجه‌ایم. در نتیجه این بدین معناست که موضع اولی [دموکراسی نمایندگی، دولتی، دولت‌گرا] در مورد حقیقتِ دموکراسی دچار اشتباه است و موضع دومی [رد دموکراسی به نام مبارزه طبقاتی و دموکراسی صوری] فراموش می‌کند که درباره‌ی حقیقتِ دموکراسی فکر کند از خود پرسش نماید. ما اکنون به نقطه‌ای رسیده‌ایم که اگر نخواهیم بی‌همتائی دموکراسی را پنهان کنیم، باید آن را از تصرفات ایدئولوژیکی که او را پیش‌پا افتاده می‌کنند و از کار می‌اندازند رها سازیم و یا دموکراسی را با شکل‌های انحطاطی یافته‌ی آن اشتباه نگیریم. دموکراسی رادیکال، دموکراسی سرکش یا دموکراسی شورشی به همان اندازه توصیف‌هایی می‌باشند که بی‌مانندی دموکراسی و گسست از توصیف‌های رایج آن را نشان می‌دهند.

در این راه، چیزی که شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد، این است که مارکس جوان برای من کمک گران‌بھائی بوده است. زیرا که در دست‌نوشته‌ی سال 1843 به نام *Handwritten Manuscript* [یا بنا بر ترجمه‌ی دیگر، *Manuscript*]، مارکس مسأله حقیقت دموکراسی را زیر عنوان «دموکراسی حقیقی» طرح می‌کند و آن را با زوال دولت سیاسی یکسان می‌سازد. در واقع، نقد او از هگل به ما کمک می‌کند که در باره‌ی این موضوع فکر کنیم: «دموکراسی حقیقی» آن عمل سیاسیست که در برابر شکل سازمان‌دهنده، ادغام‌کننده، وحدت‌ساز و در یک کلام شکل دولتی، مقاومت می‌کند. این مقاومت، در برابر ازخودبیگانگی ناشی از سلطه‌ی دولت، امکان می‌دهد که آزمون جهان‌روایی، عدم سلطه، تشکیل فضایی عمومی و برابری در تمامی زندگی مردم گسترش پیدا کند و در فضای سیاسی ایفای نقش نماید. افزون بر این، به نظر من می‌رسد که میان مارکس دست‌نوشته سال 1843 و مارکس نویسنده *Handwritten Manuscript* درباره‌ی *Manuscript* در سال 1871، تداومی نهان وجود دارد. با این حال اما به یک جا به جایی می‌توان توجه کرد: بازگشت به خود دموکراسی همان قدر در روند



زوال دولت تحقق می‌یابد که دموکراسی [حقیقی] در مبارزه □□□□ دولت شکل می‌گیرد. در نتیجه گسستی در ایده انقلاب ایجاد می‌شود، بین سنت ژاکوبین، که تسخیر دولت را هدفگیری می‌کند، و سنت کُمونی که برای در هم شکستن شکل دولت و جایگزینی آن با کُمونتهی [جامعهی مشارکتی] سیاسی غیر - دولتی، به عنوان نمونه جمهوری شوراها، اقدام می‌کند.

## ژان- لوک نانسی

در پی پرسش شما، خواهم گفت که بیشتر من بین این دو «جبهه» بلاتکلیف هستم. از یکسو دشوار می‌بینم که از دموکراسی «دولتی» بتوان پرهیز کرد، زیرا که به سختی می‌توان ناتوانی‌هایش به‌ویژه در رابطه با نمایندگی و سلطه‌ی «کارشناسان» فرضی را کاهش داد. از سوی دیگر، من خوب می‌دانم که اقدام برای حل مسائلی پیچیده چون عدالت اجتماعی و سلطه‌ی اقتصادی - تکنولوژیک با ابزاری دیگر از سوی برخی رژیم‌ها با چه خطرات بزرگی جامعه را می‌تواند روبه‌رو سازد. من تنها از خود می‌پرسم که اگر «دموکراسی دولتی» نتواند به هر ترتیبی به خود آید، آیا ما قادر خواهیم بود که برای مدتی معین از این گونه تلاش‌ها خودداری کنیم. حال «دموکراسی دولتی» تنها زمانی می‌تواند به خود آید که سعی نماید اساس مسأله را دریابد، یعنی دریابد که «دموکراسی» چه می‌خواهد بگوید؟ این آن چیزی است که بیش از همه توجه مرا به خود جلب می‌کند. این واژه [کلمه دموکراسی] که به نظر می‌رسد تعلق به گونه‌ای از انواع رژیم‌های سیاسی دارد، با عصر مدرن ابعاد و اهمیتی دیگر می‌گیرد و ناخواسته چندمعنایی خود را پنهان می‌سازد. «دموکراسی»، در عین حال، نام برآمدنِ انسانِ «رهایی‌یافته»، خودمختار، صاحب جهان و خود، سوژه‌ی تاریخ‌های توانا در رهنمونی به سوی تحقق «انسان» است. «*Démós*» یعنی «مردم» [به یونانی] و می‌دانیم که این کلمه چندین معنا داشت، اما برای انسان‌های عصر مُدرن، «انسان»، پیش از هر چیز، «تمام انسان‌ها» را در بر می‌گیرد. یعنی تمام انسان‌ها و همراه با آن‌ها طبیعتی که به طور کامل به حال خود گذارده می‌شوند، بدون یاریِ قیّمی، خدایانی و ابرانسان‌هایی. بنابراین ابتدا باید بر این ابهام اندیشید: وظیفه‌ی دموکراسی سیاسی این نیست که برنامه‌ای به سوی تحقق انسان بر دوش گیرد (بیانی که به طور دقیق هیچ معنا ندارد و در نتیجه باید به این بی‌معنایی نیز اندیشید).

به نظر می‌رسد که مفهوم دموکراسی نزد شما تبیین بسیار دقیقی از واژه مردم به دست می‌دهد... زیرا در این باره شما از پا نمی‌افتید و

به این کلمه دل‌بسته‌اید، حتا به مقوله‌ای چون «حاکمیت مردم». چنین نیست؟

## ژان- لوک نانسی

مشکل من به‌راستی در این عبارت «مردمِ حاکم» است. همان‌طور که پیشتر گفتم، مردم یعنی «همه»، نه همه‌ای بدون تمایز بلکه همه چون انسان‌های منفرد که در بین‌شان چیزی می‌گذرد که می‌توان آن را به سادگی زندگی یا معنا خواند. «مردمی» که تقسیم می‌شود، که می‌تواند تجزیه شود و یا با خود در تضاد باشد. اما البته این «مردم» نیاز به وجود «ما»یی دارد. لازمه آن این است که در جایی، «ما»یی، و نه فقط «آنها»، اعلام وجود کند. این «ما»، اما شاید هرگز وجود نداشته باشد مگر در پندار مذهبی. اما می‌توان و باید از او بازپرسی کرد، آرامش او را بر هم زد، او را مورد پیگرد قرار داد... و البته همیشه نیز، این «ما» را باید زمانی که برای خودنمایی از سوی کسی یا افرادی به زبان آورده می‌شود رد و طرد کرد. اما این «مردم حاکم»، که به‌راستی هیچ چیز بالا تر از آن نیست، با چالشی بزرگ درگیر است: این که هیچ قیِّمی ندارد، هیچ کیفیلی ندارد و حتا، اگر بتوانم چنین بگویم، به «مردم - بودن» خود نیز نمی‌تواند تکیه کند.

## میگوئل ابرینسور

اگر از رفرم کلیستین [Clisthène] آغاز کنیم، مردم را سوژه‌ای سیاسی گویند که با ترک وابستگی‌های خانوادگی و قبیله‌ای و ورود به فضا و زمان سیاسی شکل می‌گیرد. «مردم» بنیان‌گذار و طراح شهرِ برابری‌خواه بر مبنای مرکزی مشترک، برابری، تقارن و برگشت‌پذیری است. دموکراسی پیش از هر چیز *isonomie* [به یونانی] است. با رها کردن وابستگی‌های طبیعی برای شکل‌دهی و ایجاد خود، نتیجه می‌گیریم که مردم به منزله‌ی وجودی سیاسی هیچ پیوندی با نژاد و بیش‌تر از آن با قوم و یا جماعت [کُمونته] ندارد. آیا شرح حال جشنِ نو زده [در انقلاب فرانسه] توسط میشله [Jules Michelet] مورخ قرن نوزده فرانسوی] چیزی جز نیل به یک حیات جدید *vita nova* شگفت‌آور و به گونه‌ای امتحان کردن بشریت نیست؟ «دیوارهای دیرینه [زندان] فرومی‌ریزند... آن‌گاه انسان‌ها خود را مشاهده می‌کنند... و چون افرادی همانند خود باز می‌شناسند». هویت این سوژه‌ی سیاسی نوین چیست؟ بیشک، نه هویتی جوهرین [ذاتی] بلکه تناقض‌دار [پارادُکسوار]، هویتی نا همسان. باز هم به میشله بازگردیم که به باور او واژه مردم هیچ‌گاه بر خود منطبق نیست: یا پائین‌تر از خود و یا بالاتر

است.

در این جا با مشکلی روبه‌رو می‌شویم. آیا این «مردم» را باید چون جمع شهروندان تعریف کرد، جمعی تقسیم‌ناپذیر یا دست‌کم متمایل به آن، و یا چون بخشی [از شهروندان]، پائینی‌ها در برابر بالائی‌ها، که هیچ سهمی در جامعه ندارند و به نام این زیان [خسران، خسارت] خود را «همه» می‌خوانند؟ حال اگر این تعریف دوم از «مردم» را بپذیریم [مردم به منزله همه، همگان]، آنگاه باید توجه کنیم که واژه دموکراسی مسأله‌دار می‌شود. چون بنا بر نامی که دارد، یعنی دموکراسی یا دموس کراتوس [Dèmos Kratos]، قدرت یا حکومت Kratos پائینی‌ها بر بالائی‌ها به رسمیت شناخته می‌شود. و در نتیجه، به قول نیکُل لورُو [Nicole Loraux]، کلمه Kratos «دست و پا گیر» می‌شود و مقوله دموکراسی را آسیب‌پذیر می‌کند، چون «صاحب Kratos بودن یعنی برتر [فایق، بالاتر، چیره] بودن». حال چگونه دموکراسیِ برابری‌خواهانه، که منطق غیر سلطه را بنیاد می‌نهد و از این رو نیز گرایش آنارشیک [an-archique] دارد، می‌تواند با تصاحب قدرت Kratos توسط بخشی از جامعه و اعمال آن بر بخشی دیگر سازگار باشد؟ وجود این Kratos در چه چیز می‌تواند با منطق عدم-سلطه هم‌گام شود؟ آیا بسنده است بگوئیم که این وضعیت نشانگر تنشی سازنده و رفع‌نشده در دموکراسی است؟ آیا بسنده است به منطق اکثریت - اقلیت توسل جوئیم؟ اگر بتوان ایده تنش را پذیرفت، در این صورت بهتر است که به ماکیاول روی آوریم، به کسی که با پذیرش واقعیتِ دو دستگی و اختلاف در جوامع بشری، سرچشمه‌ی آزادی را در وجود همین اختلاف و تعارض می‌بیند و افزون بر آن معتقد است که مردم، پائینی‌ها، بهتر از بزرگان، بالایی‌ها، از آزادی نگاهیانی می‌کنند.

و اما در باره‌ی عبارت «مردمِ حاکم»، این جا نیز باید دست به چند تمایزگذاری زد. حاکم بودن مردم در رابطه با نهاد اوست. این مردم، قانون خود را، آزادی خود را و چگونه عمل کردن خود را از هیچ نهاد خارجی، از هیچ بَرینی یا مرجعی به جز خود نمی‌گیرد. اما اگر به تفاوتی که لابوئسی [Étienne de La Boétie] بین «توسل و تسلط» [tous uns] و «توسل و تسلط» [tous Un] قائل می‌شود توجه کنیم، آن هنگام مسأله حاکمیت به صورت شگرفی پیچیده می‌شود. «توسل و تسلط» آزمون جدایشی پیوندبخش است و در نتیجه همراه با شناخت متقابل، دوستی و پذیرش چندان‌ی است. در حالی که «توسل و تسلط» بیشتر نتیجه‌ی چشم‌پوشی داوطلبانه از آزادی تحت افسون نام «یک» است. در حقیقت اگر به خواهیم خصلت چندان‌یِ «توسل و تسلط» را حفظ کنیم، آن جا که هم

وابستگی به تمامیتی باز و پویا [دینامیک] و هم ضرورت حفظ خصلت تکبودیِ یک‌ها وجود دارند، تنها می‌توان با ایده حاکمیت فاصله گرفت و در برابر آن مقاومت کرد، تا آن جا که حاکمیت منجر به استقرار فرمان‌روایی «یک» و از بین رفتن آشفتگی [بی‌نظمی *désordre*] دوستانه می‌شود. مقاومت در رد هم‌نهادی *synthèse* و بنا بر این جمع‌زدن *totalisation* دولتی.

## ژاک رانسیر

من به واقع با پیشنهاد جایگزین کردن واژه مردم با واژه‌های دیگر، به طور نمونه با «بسیاران» [multitudes]، مخالفم. البته در نظر اول، «بسیاران» واژه مدرن‌تری است و مانند «مردم» آلوده به ایدئولوژی‌های جنایت‌کارانه نیست. اما به راستی برای من کلمه «مردم» دارای این امتیاز است که سوژه‌ای جدّلی است. «بسیاران» بیان‌گر تقارن سوژه شدن [subjectivation] سیاسی با گونه‌ای وجود جمعی [collectif] است. اما سیاست نزد من زمانی آغاز می‌شود که سوژه‌ی سیاسی از هر جمع شکل یافته توسط یک فرایند اقتصادی و اجتماعی جدا می‌شود. در کلامی دیگر، «مردم» سوژه‌ای سیاسیست به میزانی که تبدیل به موضوع دعوا و اختلاف می‌شود، در آن جا که سیاست همواره مردمی را در برابر مردمی دیگر قرار می‌دهد. مردم یا دِموس *démós* در برابر *ethnos* که ارگان‌یسمی جمعی است قرار می‌گیرد. اما مردم جمع کسانی را تشکیل می‌دهد که چیزی بیشتر از همه‌ی گروه‌های پایدار اجتماعی دارند. در همین رابطه است که مردم با همه‌ی برداشته‌های هویت‌طلبانه، حتا آن که می‌خواهد سیاست را بر تکرار هویت‌ها بنیاد نهد، در تضاد قرار می‌گیرد. قدرت مردم قدرت کسانی است که هیچ‌چیزند، یعنی به هیچ گروهی که به طور کیفی برای حکومت کردن مقدر شده است، تعلق ندارند. این عامل سبب پیوندی بسیار ویژه با حاکمیت می‌شود. اگر حاکمیت مردم معنایی داشته باشد، این معنا خود مفهوم حاکمیت را دچار آسیب می‌کند. حاکمیت مردم حاکمیت جمع کسانی است که از هیچ‌عنوانی برای حکومت کردن [برای حاکمیت] برخوردار نیست. بنا بر این من خودم را به طور کامل از آن‌هایی که معتقدند حاکمیت مردم وارث حاکمیت پادشاهان است که این خود نیز روزگاری از حاکمیت خدایی نمایندگی می‌کرده است، جدا می‌سازم. من خود را به طور کامل و کلی تر از هر گفتمان الهی-سیاسی جدا می‌کنم.

دموکراسی یک نوع رژیم سیاسی نیست. میگوئل ابِنسور می‌گوید: دموکراسی «اقدامی است که آشکارا در به‌هم‌ریختن شکل دولت کار

می‌کند. عملی است در متوقف کردن منطق دولت که شامل سلطه [domination]، جمع‌زدن [totalisation]، میان‌داری [médiation] و یکپارچه‌کردن [intégration] می‌شود و جایگزین کردن آن با منطق خود». از سوی دیگر، ژان-لوک ناسی می‌نویسد: «دموکراسی» به هر گونه الهیات سیاسی خاتمه می‌دهد» و «فراروی از آن تحت هیچ نهاد تنظیم‌بخشی میسر نیست». سرانجام نزد ژاک رانسیر، دموکراسی «منطق پلیسی توزیع جایگاه‌ها [موقعیت‌ها]» را تعطیل می‌کند. آیا شما می‌توانید برای ما معنا و مضمون دموکراسی را چون اقدامی رهایی‌خواهانه توضیح دهید؟

## میگوئل ابرینسور

بله به واقع دموکراسی رژیم سیاسی نیست، بلکه یک نهاد سیاسی متعارض در پهنه اجتماعی است، دموکراسی یک اقدام است، یک گونه روش عمل کردن در سیاست است. ویژگی آن این است که *démos*، با یورش به مخالفان خود یعنی بالائی‌ها در میدان عمومی، برای ایجاد وضعیت عدم-سلطه در شهر مبارزه می‌کند. در این جا، صحبت از یک عمل لحظه‌ای نیست بلکه اقدامی مداوم در زمان و همیشه آماده برای جهشی نو در پی رو به رو شدن با موانع است. بحث، بنابراین، بر سر فرایندی بغرنج است که مدام خود را ابداع می‌کند تا بتواند بهتر پایدار بماند و با جریان‌های مخالفی که تهدید به نابودی‌اش می‌کنند و خواهان بازگشت به حالت سلطه هستند، مقابله کند. این است آن چه که من دموکراسی شورشی [*démocratie insurgeante*] می‌نامم. از این نگاه، از 1789 تا 1799، مردم [در انقلاب فرانسه]، برای اعلام خواست خود مبنی بر اقدام هم‌علیه دولت رژیم سابق و بقایای آن و هم‌علیه دولت جدید، در چندین نوبت ناگزیر روی به شورش می‌آورند. در این پرسپکتیو، آخرین قیام‌های سال سوم انقلاب، قیام ژرمینال [*Germinal*] (آوریل 1795) و به‌ویژه قیام پریال [*Prairial*] (مه 1795) شایان توجه می‌باشند. مردم مجلس کُنوانسیون را تحت این دو شعار اشغال می‌کنند: نان و قانون اساسی 1793. با طرح این دو خواست، مردم حق قیام را که قانون اساسی سال 1793 به رسمیت شناخته بود، طلب می‌کردند. این چه اقدامی از سوی مردم بود جز مبارزه برای پس‌گرفتن قدرتی، حاکمیتی، که به آن‌ها تعلق داشت یعنی قدرت مؤسسان؟ در این پیشامد، ویژگی شورشی دموکراسی را به خوبی مشاهده می‌کنیم: ضدیتی سخت میان مردم و بزرگان و پیدایش قدرت دوگانه یعنی قدرت مردمی بی‌جامگان [*sans-culottes*] پارسی و قدرت دولتی و طرح جایگزینی یکی توسط دیگری. در این جا، اگر ژرف‌تر بنگریم، با جوانه‌های اصل

هدایت‌کننده] قیام مرمی روبه‌رو ایم یعنی با جستجوی پیوندی سیاسی، زنده، نیرومند و بدون سلسله‌مراتب، هدف مبارزه نگهبانی از توانایی عمل کردن مردم است و همچنین جلوگیری از این که پیوند میان شهروندان بار دیگر رو به انحطاط رود، اصالت خود را از دست بدهد و تبدیل به نظمی عمودی و مبتنی بر زور شود. کافست مانیفست موسوم به «*Manifeste des Droits de l'Homme*» [مکتب دولت] بخوانیم تا تباین پیوند [همبستگی مردم] با نظم [مکتب دولت] آشکار شود. در این بیانیه آمده است: «شهروندان مرد و زن در تمام بخشهای شهر، بدون هیچ تمایزی، از مناطق مختلف، در بی‌نظمی‌های دوستانه آغاز به حرکت خواهند کرد... تا این‌که حکومت مکار و خیانت‌کار دیگر نتواند مانند همیشه به مردم پوزه‌بند زند و او را هم چون گله توسط رهبران خود فروخته به حاکمان فریب داده و هدایت کند.» این است آن «*Le Contrat Social*» [قرارداد اجتماعی] علیه قدرت چوپانی سران. این است آن رهائی‌خواهی در نافرمانی [an-archique] که این شکل از دموکراسی به همراه خود می‌آورد.

## ژان- لوک نانسی

«دموکراسی»، به معنایی که بخشاً از حوزه‌ی سیاست [حکومتی، دولتی] استقلال داشته باشد (استقلالی که به طور نمونه یکی از خواسته‌های طبقه سوم [Tiers-État] در انقلاب فرانسه بود و یا استقلالی که تفکیک قوا ایجاد می‌کند)، نام دیگر «مرگ خدا» است. و این به معنای دوباره و به طور کامل به میدان بازی آمدن و مطرح شدن چیستی «جهانی» است که چونان فضای گردش معناها دریافت شود. معنا [sens] دیگر از آسمان فرود نمی‌آید، همچنان که بالا نیز نمی‌رود. وانگهی شاید هیچ‌گاه بدین صورت عمل نکرده باشد. اما این گونه نمایان شده است که معنا چنین مسیری را از بالا به پائین و بر عکس پیموده است. به هر حال امروز این موضوع خاتمه پیدا کرده است. معنا اکنون در میان ماست، خاتمه نمی‌یابد و به نتیجه نیز نمی‌رسد. معنا یعنی «ما»، زندگان ما و مردگان ما، کلمات ما و رفتارهای ما، آثار ما و احساسات ما. سیاستی که به طور کامل هم از مذهب جدا شده باشد و هم از برآمدن چیزی به نام «سرنوشت ملت، مردم یا میهن»، نمی‌تواند و نباید بار «معنا» را بر دوش گیرد. با این همه، سردرگمی [اختلال] پیرامون «دموکراسی» و همچنین «جمهوری» و «کمونیسم» چنین تصویری را ایجاد می‌کرد. امروزه اما، معنا به صورت دیگری بار خود را بر دوش می‌گیرد: در هنر، در دانش، در عشق، در جشن، در ورزش، در اندیشه، در... چه می‌دانم؟ سیاست باید خود را به منزله آن چه که

تضمین‌کننده دسترسی به همه‌ی این میدان‌هاست درک نماید، اما در عین حال نیز مدعی نیرومند کردن آن‌ها نشود.

مرزبندی نقش‌ها و حوزه‌ها، بدون شک، کار بسیار دقیقی است. حتا بی‌نهایت سخت است. اما تمام تاریخ بازنمودهای مدرن از سیاست، در پرتو طیفی کامل از «توتالیتاریسم‌ها» تا «سوسیالیسم‌ها»، به سمت نشان‌دادن این موضوع رفته که هیچ چیز فوری‌تر از امیدستن به «سیاست» چون آنی که تمام معنا را تبیین کند وجود نداشته است. همه چیز، بدون شک، از سیاست می‌گذرد، اما هیچ چیز، نه در سیاست بازمی‌ایستد و نه مسئولیت خود را به دست سیاست می‌سپارد. ما باید به چنین ناهمسانی [سیاست بیان‌گر تمام معنای چیزها نیست] که در درون خود «ما» انسان‌ها می‌باشد بی‌اندیشیم و آن را به کار بریم.

### ژاک رانسیِر

ابتدا بگویم که مفهوم اصلی برای من همانا رهایی [رهايش] [Emancipation] است. با حرکت از این مفهوم است که من تلاش کرده‌ام مفاهیم سیاست و دموکراسی را بازاندیشی کنم. اما پیش از هر چیز، این مفهوم رهایی بود که نزد من نقشی تعیین‌کننده بازی کرد، چون مستلزم به زیر سؤال بردن ضدیت‌هایی بود که طبق معمول برای سیاست حد و مرز می‌کشند. به طور نمونه، امر سیاست را علیه امر اجتماعی و یا امر خصوصی را در مقابل امر عمومی قرار می‌دهند. مفهوم رهایی در عین حال فاصله‌ی من را با گونه‌ای بینش آرنتی مشخص می‌کند، نگاهی که برتری اعمال سیاست و آزادی را با شکل‌های دست‌اندازی ضرورت اجتماعی در برابر هم می‌نهد. می‌دانیم که این نگاه بازیچه دست متفکران راست‌گرای ما [در فرانسه] برای داغ ننگ زدن به جنبش‌های اجتماعی شده است. رهایی یعنی عملِ نفیِ تقسیمِ مقدم بر تجربهِ *a priori* شکل‌های زندگی. رهایی، جنبشی است که در آن مردان و زنان قرار داده شده در دنیای خصوصی، توانایی خود را در ابراز نگاهی، سخنی و فکری همگانی اعلام می‌دارند. رهایی‌خواهی، ابتدا، با 9 زحمتکش شریف مورد اشاره‌ی ا.پ. توُمپسون [E.P. Thompson] آغاز می‌شود که در یکی از شب‌های مارس 1792 در میکده‌ای در لندن دوره‌م جمع می‌شوند و دست به تأسیس انجمنی می‌زنند که بتواند اعضای نامحدودی را دربرگیرد و برای حق عموم در انتخاب نمایندگان خود در پارلمان [انگلیس] فعالیت کند. رهایی‌خواهی هم‌چنین در پاریس در سال‌های 1830 آغاز می‌شود، زمانی که کارگران، در ستیز با کارفرمایان خود، اعتصابشان را نه به ابزار فشار گروهی از افراد بر روی فردی معین بلکه به عمل همگانی کارگران به مثابه کلیت

کارگران تبدیل می‌کنند. رهایی‌خواهی را باز هم می‌توان زمانی مشاهده کرد که روزا پارکس [Rosa Parks]، در مونتگومری [Montgomery] به سال 1955، با نشستن روی نیمکتی خالی، اقدام شخصی خود را، در مقابله با توزیع نیمکت‌ها بر حسب رنگ پوست، تبدیل به تظاهراتی عمومی می‌کند. قلب رهایی‌خواهی در این است که شما توانائی‌تان را در حالی اعلام کنید که سیستم توزیع جایگاه‌های اجتماعی آن را برای شما منکر می‌شود، و این توانائی‌تان را چون هر نماینده‌ی عادی همه‌ی آنانی اعلام کنید که به‌سان شما قابلیت‌شان انکار می‌شود. رهایی‌خواهی ایده‌ای از جهان‌روایی سیاست را بنیاد می‌نهد، نه چون اجرای قانونی مشترک بین افراد بلکه چون فرایند ناهمسان‌سازی، یعنی فرایند برون رفتن، با توسل به هتک حرز، از موقعیتی احساسی، از جایگاهی در سامان دیدنی‌ها و گفتنی‌ها، در جریان توزیع مکان‌ها و زمان‌ها. با آغازیدن از این ناهمسان‌سازی من توانستم دموکراسی را چون توان‌مندی [قدرت] بی‌سهمان [sans-parts] مورد بررسی مجدد قرار دهم. دموکراسی چون توان‌مندی کسانی که نماینده‌ی هیچ گروهی، کارکردی یا مهارتی ویژه نیستند.

تا چه اندازه سخن گفتن از نهادینه کردن دموکراسی ناسازه‌گویی به شمار می‌رود؟

### ژان- لوک نانس

ناسازه‌گویی [oxymore] نیست اگر «دموکراسی» را به معنای شکل یا رژیم سیاسی در نظر بگیریم. در شکلی مدام در حال تغییر، دموکراسی نیاز به مکث‌ها و نشانه‌های خود دارد. افزون بر این، نهادهایی وجود دارند که به‌طور ویژه □ دموکراتیک هستند، یعنی خود سیستم را زیر کنترل قرار می‌دهند و یا در درون آن موانعی ایجاد می‌کنند، مانند: شورای قانون اساسی، شوراها، کمیسیون‌ها و یا «مقاماتی» که مسئولیت نظارت بر احترام به اجرای برابری و عدالت در این یا آن بخش از جامعه را بر عهده دارند، به‌طور نمونه در دنیای رسانه‌ای و یا در شبکه‌ی اینترنت. به راستی، نهاد نیز می‌تواند بهترین پاسدار علیه خودسری و همه‌ی حقوق استثنایی باشد. اما هیچ نهادی را نمی‌توان چون معبدی دانست که برای همیشه به اصل حقیقی دموکراسی پناه داده باشد.

### ژاک رانسیر

ناسازه‌گویی، حداقل برای من در آغاز، ایده دموکراسی نمایندگی



است. روش دموکراتیک آغازین در حقیقت قرعه کشی است. اما نمایندگی، در منطق خود، آشکارا اُلیگارشیک است. سلطنت فئودالی و سپس سلطنت بورژوازی، هر دو به دور خود کسانی را جمع می‌کردند که از نیروهای اجتماعی چون اشرافیت، روحانیت و مالکیت «نمایندگی» کنند. دیر تر بود که نمایندگی به «نمایندگی مردم» در شکل سازشی که می‌شناسیم تبدیل شد. اما مقوله نهاد دموکراتیک نشان‌دهنده ناسازه [پارادُکس] و یا اگر بخواهیم نیرنگ خود سیاست است. دموکراسی، شکل قدرتی است که در خود هیچ مشروعیتی برای اعمال قدرت نمی‌پذیرد. این پارادُکس را نهادهای ما با خود دارند. البته می‌توان آن‌ها را دموکراتیک خواند اگر مراد از آن این باشد که چنین نهادهایی ملزم به ثبت نام هر کس برای شکل‌هایی از کارآمدی حداقل باشند. اما خود کارکرد دستگاه دولتی همواره سوی به پاک کردن رد پای این گونه شکل‌ها و تهی کردن آن‌ها از هر جوهری دارد. و از این روست که دموکراسی باید همیشه خود را از شکل دولتی، که عده‌ای همواره می‌خواهند در چنین شکلی آن را خلاصه کنند، جدا سازد. دموکراسی باید ارگان‌های ویژه‌ی خود را داشته باشد، متمایز از نهادهای نمایندگی و قدرت دولتی.

### میگوئل ابرینسور

عبارت «دولت دموکراتیک» به واقع یک ناسازه‌گویی است. تنها کافی است که در این ترکیب جای سوژه و گزاره را با هم تغییر دهیم تا پربلماتیک بودن آن را دریابیم. آیا یک دموکراسی دولتی یا یک دموکراسی دولت‌مند تصورپذیر است؟ اما آیا آن چه که به نهاد دولت رواست به هر نهادی نیز رواست؟ باز نمود روابط بین دموکراسی و نهاد تنها زیر نشان آشتی‌ناپذیری [antagonisme]، به شدت ساده‌انگارانه است. درست مانند این که یکی خود را در جوش و خروشی لحظه‌ای به نمایش گذارد، در حالی که دیگری، در یک ایستائی مرمین، همواره در سکون باقی ماند. پس ایجاب می‌کند که در برابر این نگاه پاسخی اولیه پیش نهیم. میان دموکراسی شورشی و نهاد پیوندی امکان‌پذیر است، هر آن‌گاه که قانون اساسی حق قیام را برای مردم به رسمیت شناسد، همان‌گونه که به طور استثنائی در قانون اساسی 1793 [انقلاب فرانسه] این حق به رسمیت شناخته شده است.

اما این کافی نیست. چون باز هم باید توجه کرد که مناسبات دموکراسی [شورشی] با جوش و خروش لحظه‌ای نیست. بدین سان که برای پاسداری از دخالت‌گری سیاسی مردم، این دموکراسی می‌تواند روی به نهادهایی آورد که هدفشان در زمان تشکیل، امکان‌پذیر ساختن این امر

بوده است. از این رو، هنگام رخداد پریال [Prairial]، قیام مردم می‌تواند تکیه به انجمن‌های پارسی نماید و مؤن‌تانیارها [Montagnards]، که طرفداران ادامه انقلاب بودند، در [ ]، مجلسی که به اشغال انجمن‌های مردمی درآمده و به مقر همیشگی آنان تبدیل شده بود، قیام اول پریال سال سوم [در سالنامه جدید انقلاب فرانسه برابر با 20 مه 1795] را به رأی گذارده و تصویب کردند. دموکراسی شورشی، بدین سان، می‌تواند بین زمان حال رخداد و گذشته رفت و آمدی ایجاد کند، به‌میزانی که در متن آن، نهادهای رهایی‌خواه و به‌همان اندازه نویددهنده‌ی آزادی با هم تلاقی می‌کنند. پس بنابراین، ضدیتی آشتی‌ناپذیر و سیستماتیک بین دموکراسی شورشی و نهادها وجود ندارد، تا آن جا که این نهادها در ایجاد وضعیت عدم-سلطه کوشا باشند.

حال اگر مسأله را از سوی نهادسازی بنگریم، بسان بالا بغرنجی دیگر نمایان می‌شود. سن ژوست [Saint Just] را در نظر گیریم که در اثر خود به نام [ ]، این ارگان‌ها و قوانین را رو در روی هم قرار می‌دهد، اولویت را به نهادها می‌دهد و به قوانین گمان ستمگری می‌زند. توجه کنیم که در این حالت، جمهوری باید از بافتی نهادی تشکیل شود، یعنی از گونه‌ای بنیاد اولیه برخوردار باشد که خود را هم از «دستگاه حکومتی» متمایز سازد و هم از قوانین. این نهادها، که فرجام‌شان برقراری پیوند میان شهروندان مرد و زن از راه [ ] است، باید از پیش در شکل کلیتی پویا جمهوریت را چون اصل و اساس با خود داشته باشند. از سن ژوست به یاد سپاریم که توانست ویژگی نهاد را آشکار سازد. نهاد، که بیشتر زهدان [ماتریس] است تا چهارچوب، دارای بُعدی تخیلی و آینده‌نگر است و این توانائی انگیزه‌بخش سبب خلق رفتاری می‌شود که سمت و سویش همان رهايش اعلام می‌شود. و در این معناست که نهاد، یا به قول ژیل دولوز [Giles Deleuze] «سیستم آینده‌نگر»، در تعارض با قانون قرار می‌گیرد، در آن جا که دعوت به آزادی و آزادی‌های دیگر می‌کند. از این روست که دولوز نهاد را در مقابل قوانین قرار داده و چنین می‌گوید: «قانون یعنی محدودیت اعمال، یعنی نمونه‌ی ایجابی عمل». نکته‌ی آخر: آیا میان شورشگری و نهادسازی از جنبه زمان‌مندی قضایا ناسازگاری وجود دارد؟ به گفته میرلو پونتی [Merleau-Ponty]، نهاد بُعدی ماندگار به تجربه می‌بخشد. اما این خصلت به معنای سکون نیست، بلکه زمان آفرینندگی و نوآوری (به معنای برگسونی [Bergsonian]) را باید به واقع در بُعدی دیرپا درک نمود. حال، به بیانی می‌توان گفت که خصلت پیش‌بینانه نهاد بر دیرپایی عمل

می‌کند، بدین گونه که بُعد دیرپائی، به جای مقاومت کردن در برابر تغییر، با توجه به پایداری نسبی‌اش، تخته پرشی برای نوآفرینی و نوآوری می‌شود. اگر، همان‌گونه که برخی نظریه‌پردازان تصدیق می‌کنند، نهاد یکی از مقوله‌های جنبش باشد، پس این ارگان می‌تواند به آسانی خود را با زمان بندی دموکراتیک سازگار کند.

حال این «جنبش» چه اشکالی به خود می‌گیرد؟ اگر شما می‌پذیرید که به امر مقاومت و خلافت‌ورزی باید جایگاهی مرکزی داد، پس به نظر می‌رسد که رهایی نزد شما گاه جنبشی پیوسته است و گاه تلاشی گسسته و همراه با ایست.

### ژاک رانسیر

من اطمینان ندارم که می‌بایست این دو جنبش [پیوسته و گسسته] را در برابر هم قرار داد. به هر حال، من به سهم خودم بر این نکته تأکید کردم که رهایی، به معنی واقعی کلمه، تغییر در بدن و اندیشه بود که با اندک تغییر در رفتارهای پیش‌پاافتاده آغاز شد. این رهایی، نزد گوئی [Gauny] [در کتاب رانسیر: ] با نگاه کارگر نصاب پارکت آغاز می‌شود که کار بازوان را فراموش می‌کند و محل کار خود را به فضای تمرین با نگاهی زیباشناسیک و بی‌چشم‌داشت تبدیل می‌کند. و در ادامه، گوئی دست به ایجاد ضد-اقتصادی خانگی می‌زند که امکان گریز از فشارهای جسمی و فکری سلطه را فرام سازد. باز همین رهایی را نزد ژاکوتو [Jacotot] [در کتاب رانسیر موسوم به آموزگار نادان : Le maître ignorant] مشاهده می‌کنیم، در آن جا که فرد بی‌سواد، با دقت تمام و کلمه به کلمه، دست به مطالعه رابطه‌ی بین دعائی که از حفظ است و متنی که به او نشان داده‌اند، می‌زند. رهایی، در خود، به معنای ایجاد گونه‌ای تداوم است، تداوم در گسست از منطق بازتولید، چون مارپیچی که با دور شدن از مرکز خود شکل می‌گیرد. آن چه که گسسته است، برآمدن‌های جمعی قدرت انسان‌های رهایی‌یافته است. ژاکوتو در 1789 [انقلاب فرانسه] و گوئی در [انقلاب] 1830، هر دو بیست ساله بودند. استرانژی رهایی‌خواهانه‌ی فردی آن‌ها به این دلیل امکان‌پذیر شد که روزهای انقلابی [در 1789 و 1830] به شدت چشمان‌انداز ممکنات را تغییر دادند. و این نوآوری‌ها، به نوبه‌ی خود، انسان‌هایی می‌سازند که قادر به ایجاد نوآوری‌های جمعی دیگری می‌شوند.

با به شمار آوردن تاریخ‌های یگانه، از هم‌آوایی دو گونه تاریخ، یکی چون فرایند تحولی ضروری و دیگری چون روایت تلفیقی تسلسل

علت و معلول، خارج می‌شویم. تاریخ دموکراسی، بدین‌سان، می‌تواند نیروی هتک‌گر و تابندگی لحظه‌های قدرت مردم باشد، می‌تواند دگرگونی‌های برآمده از این لحظه‌ها در چشماندازی نمایان و ممکن باشد، می‌تواند اشکال خاطرات برانگیخته توسط این لحظه‌ها باشد و سرانجام می‌تواند شکل پرآش [diffraction] تابش این لحظه‌ها در دریافت‌ها و روش‌های نوین باشد. اما اگر از سویی دیگر بنگریم، تاریخ دموکراسی می‌تواند دگرگونیِ بهمن‌وار در زندگی یک فرد یا یک گروه اجتماعی باشد، می‌تواند روشی باشد که بند و بست‌های واقعی و نمادینِ تعیین‌کننده‌ی یک انقیاد را بر ملا سازد و بالاخره می‌تواند همه‌ی امکانات بالقوه‌ی دنیاها را متفاوت باشد که سرپیچی‌ها از آن قیدوبندها را طرح ریزی می‌کند. از این روست که در [کتاب] [ ] که می‌توان «رهایی کارگران» نام گذارد را ترسیم کنم. و این را از مسیر سرنوشت تعداد کمی از پرولترها نشان دادم. کسانی که در مقابله با اشکال مختلف زور و سلطه و همچنین در برابر نویدهای اوتوپیک قادر شدند در جریان تلاقی‌ها و تجانس‌های خود، هم شکل متفاوتی از زندگی فردی ایجاد نمایند و هم در عین حال تصویری از تجمع کارگری رهایی‌یافته ارائه دهند. در همان زمان نوشتم که این تاریخ یک نسل است، اما نه به معنای یک گروه سنی بلکه به مفهوم پیکربندیِ مسیرهای یگانه، نیمه واقعی و نیمه آرمانی، تحت تأثیر گشایشی انقلابی و ممکن. چنین تاریخ‌هایی تبیین‌کننده هیچ تسلسل سببی از علت‌ها و معلول‌ها نیستند. این تاریخ‌ها بدیل‌هایی ممکن می‌سازند، با پیکربندی دیگری سوای آن چه که ما برای زمان حال در نظر داریم.

## میگوئل ابِنسور

من هم فکر می‌کنم که به جای طرح بدیلی در برابر دو جنبش پیوسته و گسسته، صحیح تر این است که تاریخ رهایی‌خواهی را برخاسته به طور هم‌زمان از دو مُدل دریا بیم. این تاریخ از یکسو، بنا بر هدف‌هایش، به‌طور گسست‌ناپذیری پیوسته است اما از سوی دیگر، بنا بر شیوه‌ی تظاهرش، گسسته می‌باشد. پس موضوع بر سر کُمونزته سیاسی در حال شدنی است که سمت و سو به برابری و عدم سلطه دارد. من تاریخ آزادی را زیر نشانِ ناپیوستگی می‌اندیشم، با برآمدهایی لحظه‌ای و نیرومند در بتن دوران‌هایی طولانی، یکنواخت و کسل‌کننده. این برآمدهای لحظه‌ای عبات‌اند از اختراع دموکراسی یونانی، جمهوری روم، جمهوری‌های ایتالیائی در سده‌های میانی و انقلاب‌های بزرگِ عصر مدرن. سرنوشت این لحظه‌های تأثیرگذار بر تاریخ را، با این سرنوشت که زیر

نام‌هایی دیگر و طرح‌هایی دیگر دوباره از سر گرفته و فعال می‌شوند، به طور با شکوهی «پیامبرهای آزادی» می‌خوانند و مورد تأکید قرار می‌دهد. اما تاریخ بغرنج و شوریده دموکراسی باید هم رخدادهای بزرگ و هم رخدادهای کوچک‌تر را در نظر گیرد. به عبارت دیگر باید تنوعی بیشمار از کُنش‌های مقاومتی و شورشی در دوران‌هایی به ظاهر «آرام» و تحت فرمان‌روائی نظم دولتی را مورد نظر قرار دهیم، چون با نگاهی به آرشیوهای تاریخی متوجه می‌شویم که «اوضاع نا آرام»، در زیر و نهان اما به صورتی پایدار، همواره در حال دسیسه‌چینی است. از این روست که ژان نیکولا [Jean Nicolas] در کتاب زیبای خود به نام «اوضاع نا آرام» (1661-1789) می‌نویسد: «در بین سال‌های 1660 و 1789، جامعه فرانسوی با آهنگی نابرابر در آرامش به سر می‌برد، اما همیشه همراه با لرزش‌هایی بیش و کم پیاپی.»

## ژان- لوک نانسی

اندیشیدن به دموکراسی با واژه‌های «جنبش» و «رهایی»، چون «جنبش رهایی»، کار آسانی نیست. «رهائی»، بی‌تردید، واژه‌ی بزرگ دیگری است که «دموکراسی» را بر بنیاد ابهام‌انگیز چندکاره‌ای [Polyvalence] قرار می‌دهد. پرسش این است: رهایی از چی؟ از کی؟ از خدایان و جباران، خوب قابل فهم است، اما اینان از بازگشتن باز نمی‌آستند! خدایان نمایه‌هایی [آواتارهایی] [Avatars] فراوان دارند! چه کسانی و چه چیزی بر ما ستم روا می‌دارند و ما را به سوی بت‌پرستی و خرافه‌پرستی می‌رانند؟ رهایی از اسارت؟ از استثمار؟ از رنج روحی و جسمی؟ ما می‌دانیم چگونه خود را اسیر سیستم‌های تمام و کمال کنیم، ما از استثمار طبیعت توسط خودمان رنج می‌کشیم و سرانجام ما بسیار کم می‌دانیم چگونه باید امور بهداشت جمعیت را اداره کرد؛ جمعیتی که بیمار است، بخش کلانش از گرسنگی و کمبود مراقبت و بخش دیگرش از فزونی تغذیه و مراقبت. رهایی واژه ایست که از حقوق برده‌داری و سپس از حقوق قدرت والدین [حق ابوین] به ارث رسیده است. شاید این عبارت دیگر برای ما مناسب نباشد. ما انسان‌هایی بی‌ارباب و پدر هستیم. بیشتر شاید موضوع بر سر اختراع کردن، ایجاد کردن... باشد.

در این میان، شما جنبش مه 1968 را در کجا قرار می‌دهید؟

## ژان- لوک نانسی

ورای نوع مُدل اجتماعی در فرانسه که به طور ویژه‌ای منجمد باقی

مانده بود، ورای برداشت از مبارزه سیاسی در این کشور که تا زمان استقلال الجزایر تحولی نکرده بود، مه 68 به راستی نخستین لحظه شکل‌گیری بحرانی بود که نه به یک چشم‌انداز بلکه برعکس یا به خوارشمردن آن و یا به امکان‌ناپذیری «چشم‌اندازهای» جدید، طرح‌های جدید، برنامه‌ها و پروژه‌ها برای آینده راه می‌برد. مه 68 فقط خواسته‌ی زمان حال را اعلام می‌کرد، هم علیه گذشته (چون به قول رنه شار [René Char] و هانا آرنه [Hannah Arendt] وصیت‌نامه‌ای در کار نیست) و هم علیه آینده (که به نقل از ژاک دریدا [Jacques Derrida] باید چون حالِ آینده، حال پرتاب‌شده به آینده، فکر شود). خواسته‌ی زمان حال در مه 68 چه پرسش‌هایی داشت؟ این پرسش که در رابطه با «اینجا و اکنون» ما چه می‌گوئیم؟ این که ما چه هستیم و نه این که پدران ما چه بودند یا فرزندان ما چه خواهند شد؟ این که چیست معنای زندگی، بی آن که همیشه از آسمان یا از آینده نشان سلحشوری گرفته باشد؟ در نهایت حتی می‌توان گفت که مه 68 علیه «معنا» [sens] اعلام وجود کرد، کمی به روش فروید [Freud] که خودپرسی درباره‌ی معنای زندگی را، از پیش، روان‌نژندی [nevrose] می‌دانست. مه 68 علیه «معنا» بود اما در دفاع از زندگی، دفاع از وجود [existence] و از هستی ما چون تنها «معنا». حال، چه بدانیم یا ندانیم، این خواسته را «دموکراسی» نیز با خود همراه داشته است. (خواسته‌ای که من با جسارت از خود می‌پرسم آیا تلاقی با آن، گهگاه در دیگر دوران‌ها یا فرهنگ‌ها بهتر انجام نگرفته است...).

## ژاک رانسیر

رخداد‌های 68 به طور مسلم معنای واحدی ندارند. جنبه‌های غالب این جنبش، از دید من، عبارت‌اند از زیر سؤال بردن جبرباوری تاریخی [déterminisme historique] و اعلام آن چه که «دموکراسی»، اگر واژه را جدی بگیریم، می‌تواند معنا داشته باشد. ما از یاد برده‌ایم که مه 68 نابهنگامی ویژه‌ای را بازنمایی کرد. بدون تردید، زمینه‌ی انقلاب فرهنگی چین و مبارزه‌ی ضد-امپریالیستی در توانائی‌های مبارزاتی جوانان در فرانسه و همچنین در ایلات متحده آمریکا، در آلمان و یا در ژاپن نقش داشته‌اند. اما جامعه‌ی فرانسه در آستانه‌ی 68 خود را با واژه‌های رفرمیسم پیروزمند می‌شناساند: ادغام طبقه کارگر در جامعه‌ی مصرفی، نسل نوین دانشجویی رها یافته از ایدئولوژی‌های گذشته، چهره‌ی جدید سرمایه‌داری، نقش گردانندگان مدرنیست و غیره. این‌ها همه در عرض چند روز توسط سیر مارپیچی جنبشی که در آغاز بسیار محدود بود جارو می‌شوند. اگر این جنبش یک

سناریوی انقلابی به صحنه می‌آورد، این را خارج از زمان‌بندی ویژه خود و زیر نشان جدایی میان آوانگارد حقوقی (حزب طبقه کارگر) و نیروی محرکه برآمده از خودِ رخداد انجام می‌دهد. بیش از نمونه‌های انقلاب مارکسیستی، رشد و توسعه جنبش 68 یادآور قیام‌های جمهوری‌خواهی سده‌ی نوزدهم و خصوصیات آن‌ها می‌باشد؛ مشروعیت‌زدایی کامل از قدرت دولتی که به تمام جامعه انتقال می‌یابد، آشکار نمودن خودکامگی و بیهودگی سلسله مراتب از یکسو و توانایی‌های نوآفرینی انسان‌های عادی از سوی دیگر. جنبش مه 68 اعلام می‌کرد که نیازی به اُتوریت نیست، نیازی به سلسله‌مراتب نیست و دنیا را می‌توان به طور کامل بدون همه‌ی این‌ها ساخت. این آن چیزی بود که همه هم‌زمان و به تقریب در همه جا کشف می‌کردند. اما امروزه، آلترناتیوهای ساده (چون جنبش کارگری مطالباتی در برابر و به جای شور رهایی‌خواهانه جوانان) آزمون دموکراتیک رادیکال مه 68 را پوشانیده‌اند.

### میگوئل ابرینسور

برای نسل من، مه 68 نقش یک برون‌ریزی [catharsis] را نسبت به سال‌های سیاه و شوم جنگ الجزایر ایفا کرد. این گونه به نظر می‌رسید که سرانجام ما توانستیم از مسأله شکنجه [که در جنگ استعماری توسط ارتش فرانسه در الجزیره اعمال شد] و به قول ویدال ناکه [Vidal-Naquet] این «سرطان دموکراسی» کمی فاصله بگیریم. مه 68 یک شادمانی بود، شادمانی از بازیافتن توانایی عمل متحد و مشترک، از آزمون نوین «بی‌نظمی دوستانه»، از همگانی‌شدن اظهار نظر عموم، از شنیدن افشاگری علیه «فرومایگان استالینی» در ملاء عام. مه 68 اعتصاب کارگری باشکوهی بود و به همه کسانی که تمایل به فراموشی داشتند یادآوری می‌کرد که مردم در زیر سلطه‌ی سرمایه‌داری به سر می‌برند، مسأله‌ی محو آن در برابر ما قرار دارد و بنابراین نمی‌توان از آن صرف نظر کرد. با این حال، مه 68 پدیداری بغرنج و مرکب بود. در حقیقت در این جنبش همزیستی چند جریان را مشاهده می‌کردیم: از یکسو نئو بلشویسم و حتا نئو استالینیسم، سلطه‌ی سازمان‌های بوروکراتیک که بیشتر مبتلا به کیش رهبر کل و همه جا حاضر بودند و از سوی دیگر و هم‌زمان وجود یک جریان نیرومند ضد- بوروکراتیک که بین دموکراسی رادیکال و آن چه که در آن زمان «خودگردانی» نام داشت در نوسان بود. دو سنت انقلابی همزیستی می‌کردند: سنت ژاکوبین [Jacobin] یا دقیق‌تر بگوئیم ژاکوبین- لنینیست و سنت کمونالیست [برخاسته از کمون]. این دو، در جنبش مه 68، در کنار سازمان‌های ترسکیستی، مائوئیستی و 22 ژوئن حضور داشتند. در این

چشم‌انداز، باید دید تا کجا کمیته‌های عمل، به معنایی قابل قیاس با انجمن‌های انقلاب 1848، موفق به نقدی رهایی‌خواهانه از شکل حزبی می‌شوند. یکی از درس‌های مه 68، که زود از یاد می‌رود، تأکید این جنبش بر ضرورت نقدی نوآورانه بر احزاب سیاسی با گام نهادن بر رد پای سیمون ویل [Simone Weil] است، زمانی که او در مجله *...* مورد علاقه آندره برتون [André Breton] مقاله می‌نوشت و به طور مشخص نوشتاری زیر عنوان *...* به رشته تحریر درآورد. درس دیگر این است که دموکراسی پارلمانی دشمن خطرناک دموکراسی حقیقی است و دلیل آن نیز این است که به عنوان نمونه پس از انتخابات مجلس ملی فرانسه در ژوئن 1968، سیلاب دموکراتیک بی‌درنگ به بستر خود بازمی‌گردد و جنبش مه 68 خاتمه پیدا می‌کند.

نزد شما سه نفر، همه چیز سیاسی نیست. با این حال، میان شما تفاوت‌هایی در چگونگی تبیین دموکراسی وجود دارند، حتا نسبت به درک از سیاست. امروزه، در معنایی که شما از دموکراسی به دست می‌دهید در کجا می‌توانید آزمونی دموکراتیک و یا اعلام موضعی دموکراتیک و اثباتی نشان دهید؟

### میگوئل ابرینسور

هر جا که عوامل اجتماعی و سیاسی اراده کنند و «امور خود را خود در دست گیرند» و خود علیه ناپذیرفتنی‌ها مبارزه کنند، با آزمونی دموکراتیک سر و کار داریم، تا آن جا که این مبارزات از زیر سلطه‌ی رهبری‌های بورکراتیک رها شده باشند. می‌توان اشاره کرد به جنبش مهاجران بی-برگه [اقامت]، به کمک‌های خودجوش و بیشتر انجمنی به مهاجران از جمله در کاله [شهری در شمال فرانسه در ساحل مانش و هم مرز دریایی با انگلستان]، به مبارزه برای مسکن و سرانجام به آغاز نافرمانی‌های مدنی. این آزمون دو وظیفه را بر ما تحمیل می‌کند. یکی، هم‌چون کارهای لوئی ژانوور [Louis Janover]، افشاگریِ هوش‌مندانه، به‌ویژه با توجه به بازگشت نئوبلشویسم، علیه پدیدارهایی با ظاهر دروغینِ اعتراضی است و دیگری، فرای تضاد ساده میان توتالیتاریسم/دموکراسی، تحلیل انتقادی از استحاله‌ی دموکراسی و انحراف آن به سمت اولیگارش‌های خودکامه می‌باشد. بنابراین، در سه جهت باید کار کنیم: یکم، نقد دموکراسیِ نمایندگی، دوم، نقد دولت قانون‌مند که در پوشش پای‌بندی به مقررات [فرمالیسم] حاضر به ادغام همه چیزها حتا شکنجه است و سوم، نقد مستعمره کردنِ زندگی روزانه. دموکراسی باید خصلت خود را در گسست از سلطه بازیابد.



## ژاک رانسیر

به نظر من امروز عوامل دموکراسی را می‌توان در دو شکل اصلی تمیز داد. از یکسو، در شکل امتناع از جدا کردن انسان‌های این جا از انسان‌های جای دیگر، بنا براین در شکل مبارزه علیه قوانین شیرانه و همه‌ی شیوه‌های سرکوبی که در عمل مردمانی درجه دو می‌سازند. از سوی دیگر، در شکل تلاش‌های فراوان جهت زنده نگهداشتن انجمن‌ها، نهادهای اطلاعاتی، فوروم‌های بحث یا کارگاه‌های سازندگی، خارج از مُدل‌های سلسله‌مراتبی و کالائی. این دو شکل دموکراسی در عین حال ریسک‌ها و محدودیت‌های خود را دارند. از یک سو، ریسکی وجود دارد که «سهم بی‌سهمان» تبدیل به مبارزه علیه طردشدگی [exclusion] شود، خطری که مبارزه را بیشتر با حرکت از «دیگری» بنا بر محرومیت‌هایش در نظر می‌گیرد تا با حرکت از «هر کس» بنا بر توانائی‌هایش. از سوی دیگر، ریسک دومی وجود دارد که درک معنای سیاسی کلی دموکراسی و درک کلی استواری و پیوستگی بی‌سابقه‌ی حکومت‌های الیگارشیک را از دست بدهیم. از این رو، من امروز اعتقاد دارم که، چون یک ضرورت، رادیکالیته‌ی دموکراتیک قدرت هر کس، هم در بیان نظری و در هم در پیامدهای عملی، دوباره باید مطرح شود. در این رابطه، من باز هم فکر می‌کنم که امروزه باید سنت نقد را دوباره بازبینی کنیم و هر آن چه که بسیاری از شکل‌های افشاگری سیستم حاکم به واقع از خود منطبق سیستم حاکم وام می‌گیرند را به زیر پرسش بریم.

## ژان- لوک نانسی

این تمایزی که به تصدیق من بین سیاست دموکراتیک و «دموکراسی» چون نام یا بگوئیم چون آنی که هر چیز را بتوان «در آن گنجاند» وجود دارد، من سعی کردم ارزش آن را برای گشایش چرخشی بزرگ در انسان‌شناسی و اگر بتوان گفت در متافیزیک بالا برَم. پهنه‌ی سیاسی که از راه آن همه چیز باید بگذرد، اما هیچ چیز نیز نمی‌تواند به تحقق رسد، امکان دسترسی به پهنه‌هایی دیگر می‌دهد که در آن‌ها تحقق در زمان حال، اگر به‌توان چنین گفت، وجود دارد. از این دست می‌باشند هنر، عشق، اندیشه و حتا دانش در اقدامی ناب که به انجام می‌رسند، این همه در مدت زمانی نه شاید دراز و یا متفاوت از مدت زمان انتظارها، پیش‌بینی‌ها و غیره. تمام «معنا» چنین است: معنای حس‌پذیر، شور، حس‌انیت، احساس، حس‌پذیری، معنای یک «ایده» یا یک واژه، معنای یک دیدار که به تحقق می‌رسند. یک سرود، یک اشاره، یک دَم و شاید یک اثر... این‌ها همه تا بی‌نهایت در پایان‌پذیری خود و یا حتا در پرداخت نهایی خود به انجام می‌رسند

اما نه با زور و جبر، این‌ها را ما از نظر دور می‌داریم و در نتیجه آسیب‌پذیریِ ما نیز از همین است، زیرا در کمین سیاستی نشسته ایم که ما را به منزلگه نهای رهنمون سازد. در این رابطه، ما نیاز داریم درک کنیم که چگونه این ذراتِ گاه به تقریب نامحسوس از معنا می‌توانند در میان «ما» آمد و شدی داشته باشند.

اگر ما بتوانیم دو شیوهی مرزبندی و درهم‌آمیختگی را به درستی انجام دهیم (سیاست همه چیز نیست اما باید بتواند مراقب همه چیز باشد، در حالی که هیچ چیزِ دیگر همه چیز نیست و در این جا است که باز هم باید بسیار با دقت عمل کرد)، آن هنگام شاید موفق شویم به سوی آن چه که «دموکراسی» برای ما معنا دارد، معنایی که شاید چیزی بیش از یک تحول کامل «تمدن» نباشد، پیشروی کنیم. این امر نیز بدون دست زدن هم به نظم اقتصادی و هم به نظم فنی - علمی پیش نخواهد رفت.

حال مقوله‌های اصلی دموکراسی چون آزادی، برابری، همبستگی و عدالت میدان عمل متافیزیکی قابل ملاحظه‌ای پیدا کرده‌اند و چون اموری آشکار مورد نظر قرار می‌گیرند. از آن جمله است، بنا بر تعریف هر کدام، آزادیِ هر کس در محدوده‌ی آزادیِ دیگران، برابری، برادری یا همبستگیِ همه و سرانجام عدالت برای همه... تمام این‌ها را «دموکراسی» با اعتبار «رهايي‌خواهانه» اش می‌پوشاند. گوئی از پیش می‌دانیم که «هر کس» و «همه» یعنی چه، که یک «فرد» یا یک «شخص»... کجا آغاز و کجا ختم می‌شود. به راستی ما در این جا، بدون توجه از نزدیک، یک گونه هستی‌شناسیِ فردیِ منفک از همه چیز و تقسیم‌ناپذیر در این جدایش را به کار گرفته‌ایم و با حرکت از آن پرسشی را ضروری کردیم: چگونه فردیت‌ها می‌توانند مجتمع شوند؟

اما ما پی نبردیم که «فرد» پیش‌انگاری آسیب‌پذیر و نا پایدار است. ما نفهمیدیم زیرا این «فرد» در زمانی شکل گرفت که تمدن دست به گزینشی اساسی زد. تمدنی که ارجاع به نشانه‌هایی مشخص نموداد (سلسله‌مراتب، فرمان‌بری، شکل‌های گوناگون کُمونته) بلکه نا آگاهانه دست به انتخاب ارزشی ارجاع‌پذیر می‌زد. ارزشی که از پیش داده‌شده نبود اما می‌بایست تولید شود و سنجش‌پذیر باشد: ارزش ثروت و نوآوری (سرعت، نیرو، دقت) چون دو چیز پیوسته در بی‌خبری از هم، چون توانائی‌های نامحدود در خود- توسعه‌ی و تولید، این را بعدها «کاپیتالیسم» و «تکنیک» خواندند.

بدین‌سان آزادی، برابری و غیره، از ابتدا و بی‌تردید، خصلت‌های

سوژه‌ای مولد ارزش بوده‌اند، سوژه‌ای که خود تبدیل به ارزش شده است. «فرد» مجرد چیزی نیست جز تصویری در اصل بسیار آشفته از عامل چنین فرایندی: (دوباره) سرمایه‌گذاری بی‌نهایت هم در ثروت و هم در کاردانی. پول، ترانزیستورها، مواد پلاستیکی یا نیمه هادی‌ها [رسانا]، سرعت‌ها و نیروها همه آزاد و با هم برابر و هم‌بسته‌اند. و اما عدالت به‌واقع چیزی نیست جز خود این فرایند... در بیانی دیگر، «دموکراسی» ما را به تمامی این انتخاب ژرف تمدن بازمی‌گرداند: آیا ما خواهیم توانست به غیر از ارزش تعویض‌پذیر و خود-توسعه‌ی پول، دقت، سرعت یا فرد مجرد... چیزی دیگر وارد میدان کنیم؟

---

## یادداشت‌ها

1: دولت، در هر جای این نوشتار، معادل État (فرانسوی)، State (انگلیسی) و Staat (آلمانی) است. شامل سه قوای اجرایی، قضایی و قانون‌گذاری، با حکومت اشتباه نشود که معادل خارجی آن نزد ما Gouvernement است.

2: تریلاترال: Trilatérale: کمیونی بین‌المللی متشکل از کارپردازان، سیاسیون، تصمیم‌گیرندگان و «روشنفکران» جهان سرمایه‌داری، از اروپای غربی، آمریکای شمالی و آسیای شرقی برای هم‌فکری. در سال 1973 تشکیل می‌شود.