

به مناسبت سی امین سالگرد انقلاب ایران اندیشیدن به رخداد در ویژگی‌هایش



متن سخنرانی شیدان وثیق در برنامه بحث آزاد

به مناسبت سی امین سالگرد انقلاب ایران

این بحث پیرامون چهار پرسش اصلی زیر انجام گرفت (*):

اهداف انقلاب 57 چه بود؟

آیا خشونت در ذات انقلاب است؟

چرا و چگونه استبداد در ایران بازسازی شد؟

با توجه به تجربه انقلاب راه حل خروج از وضعیت کنونی چیست؟

فوریه 2009 - اسفند 87

« قیام مردمی با دست‌های خالی »

میشل فوکو (1)

درآمد

سی سال پس از گذشت یکی از رخدادهای مهم تاریخی سده بیستم، اندیشیدن به انقلاب 57 ایران را در چه شرایطی انجام می‌دهیم؟

نخست این که فاصله‌ی زمانی، امکان شناخت بهتر و کامل‌تری از انقلاب فراهم می‌کند. اما، در عین حال، دستگیری مستقلانه‌ی رویداد در ویژگی‌اش را دشوار می‌سازد. زیرا آن چه که پس از هر انقلابی شکل می‌گیرد، یعنی بازسازی قدرت و سلطه، همواره سایه بر خود انقلاب چون پدیداری خاص و مفرد می‌اندازد. رخداد انقلاب، در استقلال، تمایز، تک‌بودی و ویژگی‌اش، با پسا انقلاب اشتباه می‌شود. در پسا انقلاب تحلیل می‌رود.

سپس این که هر انقلابی تئوری انقلاب را به چالش می‌کشد، زیر سؤال

می برد و دگرگون می سازد. انقلاب، پدیداری نو، بی سابقه و بدعت گذار است و در الگوی تئوری انقلاب موجود، که رو به نمونه های گذشته دارد، جای نمی گیرد.

شرایط دیگر این است که طی این سی سال، خودِ ما نیز تغییر کرده ایم. تئوری ها و ایقان های گذشته ی مان را زیر پرسش برده و به نقد کشیده ایم. در دهه ی هفتاد (پنجاه شمسی)، مقوله ها و کُنسپت ها برای ما کاملاً روشن بودند. به قول آلتوسر، صاحب و سازنده ی «تئوری» (حتا برای مارکس!) بودیم. «تئوری» به معنای آن فرمول مشهور و دینی- مسیحایی لنین که می گفت: «تئوری مارکس قادر مطلق است، چون حقیقت است» (تأکید از من است) (2). تئوری انقلاب، تئوری قهر، تئوری حزب، تئوری سوسیالیسم... از همه ی این ها برخوردار بودیم و تعریف واحدی به دست می دادیم. در حالی که اکنون، مسلم ها و مطلق ها در ذهنیت ما جای خود را به پرسش ها و مسأله انگیزها (پربلماتیک ها) و مفهوم سازی های جدید داده اند.

برخورد ما، در این جا، به انقلاب ایران، از نگاه اندیشیدن به آن چون رخداد (3) یا پیشآمد در ویژگی های تمایزدهنده اش است. این نگاه متأثر از اندیشه ی سیاسی انتقادی و برخی شیوه های پژوهشی تاریخی (4) است که می خواهد در بررسی انقلاب چون رخداد یا اتفاق، ویژگی خودِ واقعه را در تمایز از مجموعه تحولات و دگرگونی های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی پیش و پس از واقعه، مورد توجه قرار دهد. پس اندیشیدن به انقلاب ایران چون رخداد مد نظر است. چون اقدام توده ی بسیار گونه multitude. چون جنبشی بدون سوژه، برنامه، تشکیلات و آوانگاردی از پیش تعیین و تبیین شده. چون اتفاقی، در لحظه ای معین و پیش بینی نشده، در فرصتی کوتاه و تکرار نشدنی که می تواند آفریننده ی چیزی نو، تازه و بدیع باشد. نامکنات را امکان پذیر کند. زیرا طبق الگو و چهارچوبی از پیش تعیین و تجویز شده حرکت و عمل نمی کند، بلکه باید همه چیز را خود و از نو اختراع، کشف و ایجاد کند. چون یورشی به تاریخ (5)، مفرد و استثنایی، نابهنگام و نامنتظره، جسور و کنترل ناپذیر.

حال اگر انقلاب را رخ دادی کوتاه تصور کنیم، متمایز از پیشا انقلاب و پسا انقلاب، باید آن را زمانبندی کنیم. کی آغاز می شود و کی به پایان می رسد. انقلاب زمانی آغاز می شود که قدرت مطلقه متزلزل می شود، فرو می پاشد و قیام مردم وضعیتِ خلاّ قدرت یا آزادی را به وجود می آورد. انقلاب زمانی به پایان می رسد که فضای خالی قدرت دوباره اشغال می شود، قدرت جدید برقرار و آزادی های موقتی نسخ می

شود. انقلاب، لحظه‌ی کوتاه آزادی و رهایی از قدرت و سلطه‌ی آن است. در فاصله‌ی زمانی میان فروپاشی قدرت میرنده و برآمدن قدرت جدید. قدرتی که خود را برخاسته از انقلاب می‌خواند. قدرتی که به نام انقلاب و به بهانه‌ی حفظ و تداوم انقلاب، کمر به سرکوب و نابودی انقلاب می‌بندد. این را «دولتی شدن انقلاب» یا «یخبندان انقلاب» نیز نامیده اند(6).

انقلاب ایران با نخستین تظاهرات ادواری بر ضد رژیم شاه، از دیماه 1356 (ژانویه 1978) آغاز می‌شود و با رفتن شاه و آمدن خمینی یعنی با عادی سازی (normalisation) سیاسی توسط قدرت جدید و تشکیل شورای انقلاب، در آغاز 1358 (فوریه 1979)، خاتمه پیدا می‌کند. البته گروه‌هایی نیز بودند که در توهم انقلاب دومی به سر می‌بردند، با این خیال که نمونه‌ی انقلاب فرانسه و روسیه را در ایران تکرار کنند. با میلشای مسلح خود در خیابان‌های تهران رژه می‌رفتند. اما دور دومی در کار نبود چون انقلاب به تنها هدف خود یعنی سرنگونی رژیم شاه و پایان سلطنت دست یافته بود. بدین سان، عمر انقلاب ایران کمی بیش از یک سال است. از آن پس، دوره‌ی پسا انقلابی یا شکل‌گیری سلطه و استبداد جدید فرا می‌رسد. همه می‌دانیم که هر انقلابی، بدون رابطه با دوره‌های پیش و پس خود نیست. انقلاب همواره عناصری از گذشته و آینده را در خود حفظ می‌کند و می‌پروراند. انقلاب ایران نیز جدا از این قاعده نیست. اما در این گفتار، تأمل ما بر انقلاب چون رویدادی در خود، تک، متمایز و مستقل از پیشا انقلاب و پسا انقلاب است.

اهداف انقلاب 57 چه بود؟

پاسخ به این پرسش را با طرح ملاحظاتی پیرامون چند ویژگی انقلاب ایران انجام می‌دهیم. ویژگی‌هایی که انقلاب ایران را از دیگر انقلابات تاریخ متمایز کرد.

- انقلاب تمام- مردمی

انقلاب ایران فراطبقاتی بود، بدین معنا که مبارزه‌ی طبقه‌ی طبقاتی بر علیه طبقه یا طبقاتی دیگر نبود. قیام عموم مردم ایران بود. این تصدیق، بدین معنا نیست که در انقلاب ایران طبقات، اختلافات طبقاتی و خواسته‌ها و مطالبات اقتصادی- اجتماعی با رنگ طبقاتی وجود نداشتند، بلکه بدین مفهوم اساسی و مهم برای درک معنای انقلاب است که این طبقات، اختلافات طبقاتی و خواسته‌های مشخص

طبقاتی، تحت هژمونی مطلق خواست و هدف مشترک و عمومی قرار گرفتند و جذب آن شدند و در نتیجه تظاهر آشکار، مستقل و متمایزی از خود بروز ندادند. بدین ترتیب، آن چه که در ایران اتفاق افتاد با انقلاب های طبقاتی شناخته شده تا آن زمان چون انقلاب فرانسه، روسیه، چین...، تشابه نداشت و از این نظر، انقلابی بدیع بود.

دیکتاتوری پنجاه ساله ی رژیم پهلوی ها که با دو کودتای نظامی و به دست استعمار و نواستعمار مستقر شده بود، شکست سیاست ها و فرم های اقتدارگرایانه ی رژیم شاه در همه ی عرصه ها (از جمله در مهمترین اقدام سمبلیک او که اصلاحات ارضی باشد) به طوری که این رژیم در دهه ی 50 فاقد کوچکترین پایه ی اجتماعی در ایران بود - حتا در میان اقشار بورژوازی بالای کمپرادور و ارتشی ها که مِلک طَلِق (chasse gardée) شاه را تشکیل می دادند - و بالاخره فساد حاکم بر تمامی دستگاه سیاسی و اقتصادی که به نام دیگر رژیم تبدیل شده بود... شرایط رو آوردن همه ی اقشار و طبقات کشور به مبارزه و انقلاب را فراهم کردند. از بالایی ها تا پائینی ها، زنان تا مردان، شهری ها تا روستایی ها، از زحمتکشان و اقشار تهیدست تا بورژوازی و اقشار مرفه، اقوام و ملیت های مختلف ایران... در انقلاب شرکت کردند. انقلاب ایران، انقلاب توده بسیارگونه multitude بود. اما بسیارگونه، نه در بروز آشکار اختلاف ها و تضادهای شان، بلکه در یگانگی موقتی آن ها برای هدفی مشخص.

- انقلابی که یک هدف داشت: سرنگونی رژیم شاه

این خواست و هدف مشخص را انقلاب ایران، در عمر یک ساله اش، پیگیرانه دنبال می کند. چیزی که به اراده ی واحد، مشترک، جمعی (کلکتیو)(7) و خلل ناپذیر، به «اراده ای انقلاب»، تبدیل می شود. در این مورد ما با این ارزیابی میشل فوکو - و شاید تنها با این ارزیابی او - از انقلاب ایران توافق داریم، وقتی که او به درستی بر روی یکی از ویژگی های اصلی انقلاب ایران انگشت می گذارد. ویژگی ای که هم نقطه ی قوت و عامل پیروزی این انقلاب بود و هم نقطه ی ضعف و زمینه ساز پیامد های مصیبت بارش (البته این جنبه را فوکو نمی بیند). او می گوید:

« از بین عواملی که این رویداد انقلابی را مشخص می کنند، یکی این است که از خود اراده ای مطلقاً مشترک و جمعی (کُلِکتیو) به نمایش می گذارد. و این را در ضمن باید گفت که خلق های کمی بوده اند که فرصت ابراز چنین اراده ای را در تاریخ پیدا کرده اند. اراده ی

مشترک جمعی، یک اسطوره سیاسی است که بوسیله ی آن، حقوق دانان و فیلسوفان سعی در بررسی یا توجیه نهادهایی را می کنند... «اراده ی مشترک جمعی» یک ابزار نظری است، بدین معنا که آن را هیچ گاه ندیده ایم و من شخصاً نیز فکر می کردم که «اراده ی مشترک جمعی» هم چون خدا یا روحی است که هیچ گاه با آن رو به رو نمی شویم... اما من در تهران و در سراسر ایران، با اراده ی مشترک خلقی رو به رو شدم. و خوب این را باید درود گفت، چون چنین واقعه ای هر روز رخ نمی دهد. بعلاوه... به این اراده ی مشترک جمعی، موضوع و هدفی داده اند. و آن هم تنها یک هدف است که رفتن شاه باشد. این اراده ی مشترک جمعی که به صورت کلی در تئوری های ما طرح شده اند، در ایران هدفی کاملاً روشن و مشخص برای خود تعیین کرده است و این چنین است که به صحنه ی تاریخ یورش آورده است.» (8).

– انقلاب منفی، نه اثباتی.

انقلاب ایران، با نفی کامل رژیم و از کار انداختن دستگاه سیاسی و اقتصادی اش، انقلابی مطلقاً سیاسی بود. اما از سوی دیگر، انقلابی غیر سیاسی بود، چون از درگیری سیاسی در درون خود در باره ی نوع نظام آینده و اهداف پس از سرنگونی خودداری می کرد. انقلاب ایران پرسش «چه می خواهیم» و «چگونه می خواهیم» یعنی اهداف بعد از سرنگونی را وارد میدان بحث و جدل نظری و سیاسی خود نکرد؛ چه نوع قانون اساسی؟ چه گونه قدرتی یا «ناقدرتی» برای آینده؟ چه نوع روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی؟ چه نوع آزادی، آزادی برای موافقان یا برای همه و بویژه برای مخالفان؟ چه نوع دموکراسی؟ چه نوع جمهوری؟... پرسش هایی بودند که به بعد از رفتن شاه موکول شد. بخش های سیاسی گوناگون شرکت کننده در انقلاب ایران، نسبت به هدف های عاجلی چون آزادی، حقوق بشر، دموکراسی، جمهوری، جدایی دولت و دین، عدالت اجتماعی، حکومت قانون، استقلال... دریافت ها و باور هایی، هر چند ناقص و نامعلوم، داشتند. اما اینان، نتوانستند و نخواستند که همین دریافت ها را نیز به چالش با یکدیگر کشند.

– نقش سیاسی و معنوی تعیین کننده دین در انقلاب

دین در انقلاب ایران نقش تعیین کننده ای ایفا کرد. از این نقطه نظر نیز، انقلاب ایران، انقلابی بدیع و متمایز از دیگر انقلابات بود. انقلاب ایران سرآغاز جنبش جهانی بنیادگرایی اسلامی شد. در انقلاب ایران، زبان، واژگان، شعارها و اسطوره های انقلاب، زمانبندی تظاهرات... همه، به طور عمده ولی نه البته کامل و مطلق، حکایت از

هژمونی دین می کنند. اما دینی که مدعی قدرت، راهبری سیاسی و معنوی مردم (امت) و حکومت بر آنان است. در انقلاب ایران، دستگاه دین، روحانیت، مساجد و شبکه ی سراسری آن ها، در پیوند با بازار، کسبه و اقشار وسیعی از مردم روستا و شهر، نقشی تعیین کننده ایفا کردند. با این همه و با این که از نیمه ی دوم 57، شعار «حکومت اسلامی» از سوی گروه های مذهبی به طور گسترده ای طرح می شود، اما این شعار هیچ گاه به هدف یا خواست جمعی انقلاب، به «اراده ی واحد انقلاب» تبدیل نمی شود.

آیا خشونت در ذات انقلاب است؟

با تصحیح این پرسش بدین شکل که آیا قهر در ذات انقلاب است، سه ملاحظه زیر را در میان می گذاریم.

- انقلاب همیشه قهرآمیز نیست

این تصدیق برخلاف تصور رایج و عامیانه از انقلاب است. در شرایطی قیام و انقلاب می توانند قهرآمیز نباشند و به جنگ داخلی نیانجامند، چون نمونه انقلاب ایران یا انقلاب های اروپای شرقی. در تخریب زندان باستیل یا کاخ زمستانی... خونریزی نشد. با این که مورد دوم (انقلاب اکتبر) بیشتر به عمل نظامی - ضربتی بلشویک ها نزدیک بود تا به "انقلاب کارگران و دهقانان". با این حال، اکثر انقلاب ها به قهر می انجامند زیرا به جنگ داخلی تبدیل می شوند. چون نمونه ی فرانسه، روسیه، چین و اسپانیا. قیام کاسترو در کوبا و مشابه آن را نیز باید بیشتر به حساب عملیات گروه های چریکی و آوانگاردیست گذارد تا جنبش انقلابی توده ی مردم. سرانجام، انقلاب ایران را داریم که «قیام مردمی با دست های خالی بود» (9). به طور کلی، قهر قبل از انقلاب در جامعه وجود دارد و یکی از علل بروز انقلاب می شود. قهر در جریان انقلاب نیز، توسط حاکمان برای حفظ حکومت خود به کار برده می شود. اما به طور عادی، خودِ رخداد انقلاب، از آن جا که جنبش اکثریتی عظیم است، از آن جا که کودتا، توطئه یا اقدام از سوی اقلیتی کوچک نیست، نیاز به قهر برای رسیدن به اهدافش ندارد. سرانجام قهر بویژه پس از انقلاب اعمال می شود. این بار، نیروی تازه به قدرت رسیده است که برای استقرار سلطه ی خود، مخالفان اش را تحت عنوان «ضد انقلاب» سرکوب می کند و نام این عمل را دفاع از انقلاب می گذارد.

- هر جا که مبارزه هست، امکان قهر نیز هست.

ملاحظه می‌شود که این است که هر جا که مبارزه ای هست و جنبشی در می‌گیرد - و انقلاب از حادترین نوع آن است - پُتانسیل یا امکان قهر و خشونت نیز وجود دارد. اما ریشه و علت این قهر را نباید در ذات مبارزه، جنبش یا انقلاب نشان داد. بلکه در آن شرایطی یافت که سبب مبارزه، جنبش یا انقلاب می‌شوند. زمانی که مشکلات اجتماعی و سیاسی راه حل خود را از طریق مذاکره و گفتگوی دموکراتیک نمی‌یابند و مردم ناگزیر به خیابان متوسل می‌شوند، این احتمال همواره وجود دارد که قدرت برای سرکوب انقلاب به قهر توسل جوید و انقلاب نیز برای دفاع از خود دست به مقاومت قهری و چه بسا تهاجم قهری زند. در جنبش مه 68 فرانسه که جنبشی برای قدرت نبود، دیدیم که قهر جوانان و دانشجویان پاریسی صرفاً واکنشی در برابر قهر پلیسی بر آنان بود. به طور خلاصه و در یک کلام، با استفاده از جمله‌ی معروف مارکس، هر جا که سلاح نقد نتواند عمل کند، نقد سلاح عمل خواهد کرد.

- پیوند تراژیک سیاست و قهر

ملاحظه می‌شود که کار ریشه‌یابی اجتماعی قهر و خشونت همواره به پایان نرسیده است. البته در این باره با اثرهای تاریخ دانان و نظریه پردازانی چون توسیدید، ماکیاول و ماکس وبر که نظریه‌ی قهر دولتی یا مشروع را طرح می‌کند، آشنایی داریم. اما در این باره، بیش از همه نظریه پردازان مارکسیست بودند که کارهای با ارزشی انجام داده‌اند. در تئوریزه کردن مسأله‌ی قهر در تاریخ، در توضیح پیوندهای ریشه‌ی قهر با استثمار و مناسبات تخریبی سرمایه‌داری که با قهر همزاد است. در همین راستا می‌توان از قهر استعمار و نو استعمار در سده‌های پیش و از قهر گلوبالیزاسیون لیرالی امروزی سخن گفت. با این همه، اما، مارکسیسم (به قول اتین بالیبار) «به طور اساسی از اندیشیدن به پیوند تراژیک سیاست و قهر ناتوان ماند، پیوندی که از درون، قهر و سیاست را در وحدتی ضدین شریک هم می‌کند، چیزی که به طریق اولی خشونت آفرین است.» (10) بدین سان، همان طور که در بحث‌های مربوط به «بنیادهای توتالیتار و دینی بینش سیاسی» نوشته ایم (11)، ریشه‌ی قهر را باید در خود-تعریف و مفهوم «سیاست»، در فلسفه‌ی کلاسیک سیاسی پیدا کرد. آن جا که، از افلاطون تا به امروز، «سیاست» (Politeia) با حقیقت، خرد و هدایت مردم به سوی یگانه توسط فیلسوف-پادشاه، هم سان می‌شود. آن جا که به نقل از جمهوری افلاطون، «سیاست»، قانون مطلق می‌شود که باید «همه‌ی افراد جامعه را گاه از راه آموزش و گاه با زور و

اجبار، با هم یگانه سازد» (12) (تأکید از من است).

چرا و چگونه استبداد در ایران بازسازی شد؟

به نظر من، پنج عامل عینی (اُبْژکتیو) و ذهنی (سویژکتیو) درونی انقلاب زمینه های استبداد و به طور مشخص استبداد دینی در ایران را فراهم می کنند. 1- عامل تمام مردمی انقلاب 2- عامل غیر سیاسی انقلاب 3- قدرت مداری انقلاب 4- عامل دینی انقلاب و 5- کسری دموکراتیک اپوزیسیون ایران.

در باره ی هر یک از این عوامل، نکاتی را به اختصار طرح می کنیم.

1- عامل تمام مردمی انقلاب

در انقلاب تمام مردمی، اختلاف ها و تضاد های اجتماعی، سیاسی و طبقاتی امکان بروز و چالش با هم را پیدا نمی کنند، چون که برای حفظ یکپارچگی و تضمین پیروزی، مسکوت گذارده می شوند. نتیجه آن که در سیر انقلاب، شرایطی به وجود نمی آیند که گروه های اجتماعی و سیاسی، در همزیستی تعارضی با یکدیگر قرار گیرند و دموکراسی پلورالیستی را آزمون کنند. از چنین وضعیتی تنها یک عنصر سود می جوید: پیشوای فره مند، عوام فریب، تمام خواه یا پوپولیست. اشتباه نشود: با طرح این مطلب نمی گوئیم که انقلاب های «طبقاتی» ضرورتاً به نتایج دیگری می رسند. نمونه های انقلاب فرانسه، روسیه و چین را داشتیم. بحث ما در این جا این است که انقلاب تمام مردمی «در خود»، روحی غیر دموکراتیک، ضد پلورالیستی، یگانه گرا و توتالیتار دارد که ترجمان واقعیت جامعه ی انسان ها با تضادها، اختلاف ها و چندگانگی اش نیست. در یک کلام، روح «همه با هم» انقلاب، نمی تواند دموکراسی آور و پلورالیسم ساز باشد.

2- عامل غیر سیاسی انقلاب

گفتیم که تنها هدف واحد انقلاب ایران، چون «اراده ی مشترک جمعی»، سرنگونی رژیم شاه بود. در حالی که، هدف های بعدی و درازمدت یعنی «چه می خواهیم؟» و بدیل یا بدیل های جانشینی نظام... موضوع بحث و جدل مردم و گروه های شرکت کننده در انقلاب قرار نمی گیرند. اگر این جا آن جا بحثی در این باره صورت می گیرد، خیلی زود خفه می شود و به فردای انقلاب موکول می شود. انقلاب ایران خصلت نفی کننده داشت و نه ایجابی. در مجموع، اجزای سیاسی تشکیل دهنده ی انقلاب از ابراز تضاد های شان تا کسب پیروزی خود داری ورزیدند. تازه پس از پیروزی

بود که تصادم‌ها بر سر «چه می‌خواهیم؟» و راهکارها آشکار می‌شوند. اما دیگر کار از کار گذشته بود. زیرا پیش از آن که مردم فرصت آن را بیابند تا از نظرات، خواست‌ها و راه‌حل‌های نیروهای شرکت‌کننده در انقلاب آگاه شوند، حاکمیت جدید به مردم تحمیل شده بود. بدین ترتیب، خصلت غیر ایجابی انقلاب نیز نمی‌توانست زمینه‌ساز برآمدن دموکراسی در ایران باشد.

3- قدرت مداری انقلاب

انقلاب ایران بر محور نفی رژیم شاه به وجود آمد، شکل گرفت، رشد کرد، تمام مردمی شد و سرانجام پیروز گردید. اما «نفی قدرت» هیچ‌گاه همراه با «نقد قدرت» همراه نشد. ریشه‌های این امر را می‌توان در دو عامل پیدا کرد. یکی، درک اقتدارطلبانه از «سیاست» است که در اندیشه‌ی سیاسی کلاسیک و نزد گروه‌های سیاسی حاکم است؛ «سیاست» به معنای «حکومت کردن و تحت حکومت قرار گرفتن» در تعریف کلاسیک، در مقابل «سیاست» چون آزادی در تعریف آرنتی. دیگری، استبدادی است که همه چیز را تابع خود یعنی «قدرت» می‌کند. در نظام استبدادی، روی آوردن به قدرت، چه برای مطالبه از آن و چه برای سرنگونی آن، عمده و مطلق می‌شود. بدین سان، فرهنگ «قدرت‌پذیری» در جامعه پیوسته بازسازی می‌شود. بینش اقتدارطلبانه از «سیاست» و فرهنگ «قدرت‌پذیری» در نظم استبدادی، هر دو، در شرایط کشور ما، استبداد را بازسازی می‌کنند. تراژیک بودن انقلاب و، فراتر از آن، تراژیک بودن «سیاست»، درست در این جاست. قدرت‌مداری انقلاب و سیاست سبب آن می‌شوند که اصل «قدرت»، چرایی آن، چگونگی آن، مضمون و نقش آن... زیر پرسش نرود و موضوع کار نقد و بازنگری قرار نگیرد. در نتیجه، با سرنگونی قدرت، قدرتی دیگر در شکلی جدید اما به همان سان سلطه‌گر دوباره سر بر می‌آورد. شاه مُرد زنده باد شاه! ماجرای که در انقلاب ایران نیز تکرار شد.

4- عامل دینی انقلاب

گفتیم که یکی دیگر از ویژگی‌های انقلاب ایران، نقش سیاسی و معنوی بارز و تعیین‌کننده‌ی دین در آن بود. دینی که نه تنها به یک معنا «سکولار» است، در یکی از مفاهیم سکولاریزاسیون چون دنیوی شدن دین (13)، بلکه، به سیاق پیغمبراش، داعیه‌ی حکومت و فرمانروایی دارد. دینی که، با وجود تلاش سخت و با ارزش اقلیت نواندیشان مذهبی و طرفدار جدایی‌دولت و دین در جهان اسلام، همواره رفرم و

رفرماسیون خود را، بر خلاف مسیحیتی که از سده ی شانزدهم میلادی دست به آن می زند، آغاز نکرده است. در نتیجه، با دینی سر و کار داریم که با ارزش های بنیادین و جهان روایی universeal چون دموکراسی، پلورالیسم، حقوق بشر، برابری زن و مرد، جدایی دولت و دین، آزادی وجدان... در تعارض است. بدین سان، عامل دین در انقلاب ایران، با چنین ویژگی هایی، زمینه ی برآمدن دین سالاری و استبداد دینی را فراهم کرد.

5- کسری دموکراتیکِ اپوزیسیون ایران

در انقلاب ایران، ارزش های بنیادین و جهانروا: حقوق بشر، آزادی، دموکراسی و پلورالیسم، به ارزش های اصلی اپوزیسیون ایران (در بخش غالب آن) تبدیل نشد. این را از جمله در مورد چپ ایران، می توان گفت که این ارزش ها را آشکارا به حکم سرمایه داری و بورژوازی بودن، نفی و رد می کرد. بدین ترتیب، در آستانه ی انقلاب ایران، هم اپوزیسیون غیر مذهبی ایران و هم اپوزیسیون مذهبی، اگر نه به یک نسبت و شدت، با آن ارزش های بنیادین و جهانروا ضدیت می ورزند. پس، امکان برآمدن آزادی و دموکراسی در فردای انقلاب ایران با چنین اپوزیسیونی، میسر نبود.

با توجه به تجربه انقلاب راه حل خروج از وضعیت کنونی چیست؟

خطای بزرگ انقلاب ایران، همان طور که اشاره کردیم، غیر سیاسی بودن آن، به معنای انصراف از چالش و جدال سیاسی برای تعیین راه آینده ی خود بود. درس انقلاب ایران ما را به برخورد و تقابل پروژه های اجتماعی - سیاسی، با مشارکت و دخالت مستقیم خود مردم، فرا می خواند. خروج از وضعیت کنونی در گرو جنبش آگاهانه ی مردم در پرتو پروژه ای اجتماعی - سیاسی است. کاری که تا کنون کمتر انجام نگرفته است. در این میان چهار پروژه را از نظر می گذرانیم.

- یکی، پروژه ی دین سالاری اسلامی در هر شکلی است. مردم ایران، طی سی سال، این پروژه را در شکل ولایت فقیه تجربه می کنند. این پروژه از غرب تا شرق، خصومت خود را با ارزش های بنیادین و جهانروا (آزادی، جمهوری، دموکراسی، حقوق بشر، جدایی دولت و دین) (لایسسته)) به نمایش گذارده است. در نتیجه، مخالفت و مبارزه با بنیادگرایی اسلامی و دین سالاری در هر جا و مکان در سراسر جهان، از غزه تا قندهار، وظیفه ی هر انسان آزادی خواه است.

- دیگری، پروژه ی پادشاهی است که مردم ایران، با «اراده ی واحد مشترک» خود، آن را فسخ کردند. پادشاهی در هر شکلی، با جهان امروزی که انسان ها خواهان مشارکت بیش از پیش مستقیم و بدون قیم در امور خود هستند، ناسازگاری اساسی دارد.

- پروژه سوم، سوسیالیسم آزادی خواهانه و دموکراتیک است. در این میان، چپ غیر سنتی که ما خود را جزئی از آن می دانیم، با دو بفرنج اساسی رو به روست. یکی این که باید کار سوگ سوسیالیسم واقعاً موجود، این فاجعه ی تاریخی و بشری را به پایان برسد، یعنی امر گسست ریشه ای از سوسیالیسم اقتدارگرا و توتالیترا را به سرانجام رساند. وظیفه ی دیگر او این است که باید از نو دست به بنیاد و ابداع ایده، آرمان و پدیداری زند که وجود ندارد. چیزی را تحت عنوان سوسیالیسم کشف کند که به گفته ی داهیان مارکس در 161 سال پیش (زمانی که هنوز جهانی شدن در ابعاد عظیم امروزی اش وجود نداشت و قابل تصور نبود) امری فراملی و جهانی است. از این رو، پروژه ی سوسیالیسم آزادی خواه (غیرتوتالیترا) که در نوزایش خود به سر می برد، در شرایط امروز ایران نمی تواند راهکار بلاواسطه جنبش قرار گیرد.

- پروژه سیاسی - اجتماعی دیگر، پروژه جمهوری دموکراتیک و لائیک است که، به نظر من، پاسخ گوی نیازهای تاریخی و بنیادین جامعه ایران در عصر کنونی است. جمهوری دموکراتیک و لائیک مفهومی مرکب از سه مقوله یا رکن جدا ناپذیر است که هر یک، بدون دیگری، ناقص و نفی کننده ی کل کُنسپیت است. جمهوری را «چیز عمومی» *Res publica* می دانیم. در این «چیز عمومی»، دموکراسی را مشارکت مردم در امور خود، رأی آزاد، برابر حقوقی، پلورالیسم... تعریف می کنیم و بالاخره لائیسیته را بر سه رکن اساسی قرار می دهیم: جدایی دولت و دین، آزادی وجدان و عدم تبعیض بر مبنای دین. در این جا، هیچ فرمول یا اصطلاح دیگری (مانند «عرفی» یا «سکولاریزاسیون») نمی تواند جای مفهوم کامل و غیر دینی لائیسیته بنشیند. (14)

جمهوری دموکراتیک و لائیک مفهومی است که با توسل به آن روند های سیاسی مختلف، از چپ های غیر توتالیترا تا ملی گرایان دموکرات و نو اندیشان مذهبی طرفدار جدایی دولت و دین، می توانند، با حفظ ویژگی ها و اختلاف های خود، در هم سویی با یکدیگر قرار گیرند. هم سویی نه صرفاً با هدف سرنگونی رژیم جمهوری اسلامی، بلکه به طور اساسی تر، برای کمک به پیدایش و رشد جنبش های تغییر و دگرگون سازی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در ایران. راه حل یا راه های خروج از

وضعیت کنونی، تنها از مشارکت و مداخله‌ی مستقیم خود مردم، از طریق جنبش‌های اجتماعی و سیاسی آن‌ها، از جمله از طریق جنبش‌های جامعه‌ی مدنی، بر خواهند خواست. وظیفه‌ی اپوزیسیون جمهوری خواه، دموکرات و لائیک خارج کشور، یاری رساندن به عروج چنین جنبش‌هایی در داخل کشور است.

یادداشت‌ها

(*) این بحث آزاد توسط مجمع اسلامی ایرانیان - پاریس در روز شنبه 28 فوریه 2009 با شرکت آقایان: جمشید اسدی، مهراں مصطفوی، پرویز نویدی و شیدان وثیق برگزار شد.

1. میشل فوکو، نوشته‌ها و گفته‌ها کتاب دوم، 1976 - 1988، ص. 701

Michel Foucault, Dits et écrits II. 1976 - 1988, p. 701

2. La théorie de Marx est toute-puissante parqu' elle est vraie

3. رخداد : événement

4. از جمله François Furet و کار او در باره‌ی انقلاب فرانسه. هم چنین نظرات میشل فوکو و الَن بَدیو در باره‌ی نگاه رخداد گرایانه événementiel به پدیدارهای اجتماعی چون انقلاب.

5. اصطلاح فوکو، همانجا، ص 746

6. رجوع کنید به گفتگوهای سارتر و بنی لوی: بنیادهای دینی و توتالیترا اندیشه‌ی سیاسی. نشریه طرحی نو شماره‌های 142 - 143 - 144.

7. collective (فوکو همانجا، ص 746)

8. همانجا ص 746

9. همانجا ص 701

10. Etienne Balibar : Gewalt, in Historisches-Kritisches Wörterbuch des marxismus - Hamburg 2001

11. طرحی نو شماره‌های 142 - 143 - 144.

12. افلاطون، جمهوری 520 - 521، جلد دوم، لطفی.

13. رجوع کنید به مداخله ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران، طرحی
نو شماره های 137 - 138 - 139.

14. رجوع کنید به مقالات من در مورد لائیسیته. از جمله لائیسیته
چیست، نشر اختران - تهران چاپ دوم.

گُسْتِ اِنْدِیْشِ یِ سِیَاسِیِ اَز قَدْرَتِ تَأْمَلِیِ بَرِ گُفْتِگُوهَایِ سَارْتَرِ و بِنِیِ لَیْوِی

بهمن 1387 - Janvier 2009

شیدان وثیق

این که چگونه می توان 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 می نامند 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 گونه گرایی، نفی پلورالیسم و در یک کلام با قدرت و
تسخیر قدرت عجین بوده و هستند - پرسش و پربلماتیکی اصلی تأملات
زیر می باشد.

«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
می تواند در میدان سیاست عمل کند؟» (گفتگوهای سارتر و بنی لوی) (**).

یادآوری از نوشتار قبلی

در دیباچه ای که چندی پیش، زیر عنوان بنیادهای توتالیتزر 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 می پذیرند. «دیالوگی طولانی، منظم، غریب و بی سابقه میان ژان پل سارتر، چون اندیشمندی سرشناس، و بنی لوی، در آن زمان با نام مستعار پیر ویکتور (2)، چون بنیان گذار و رهبر مخفی یک سازمان رادیکال مائوئیستی» (3).

در همان جا، تأکید کردیم که «اهمیت فراوان این گفتگوها، تنها در ویژگی و تازگی مباحث آن ها در زمان خود، یعنی در سی و چند سال پیش نبوده، بلکه در امروزی بودن پرسش هایی است که در باره ی «سیاست»، بینش سیاسی و بنیادهای توتالیتزر 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 گسستی 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 توتالیتزر 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» گرای «سیاست». «سیاست» چون امر «شان» یا «سوژه».

در این نوشتار، آمیختگی «سیاست» با قدرت و حاکمیت سیاسی را مورد مطالعه و تأمل قرار می‌دهیم. 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 جنبش‌های 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 می‌باشند.

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 نتیجه گیری، طرح بحثی پیرامون مسأله انگیزهای طرح شده در این دیالوگ در پیوندشان با بفرنج‌های چپ و به طور مشخص چپ دیگر در ایران را ارائه می‌دهم.

آمیختگی سیاست با قدرت و حاکمیت سیاسی.

اندیشه ی 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، مسأله ی 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 *Sans-culottes* (6) را مورد مطالعه و بررسی خود قرار می‌دهند. این کمیته‌ها، در جریان انقلاب، گروه‌هایی متشکل از شهروندان پاریسی بویژه از میان اقشار زحمتکش و تهیدست، پیشه‌وران و کاسبان خرده پا 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 قانون گذاری 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 سوسیالیسم‌های واقعاً موجود، قرار می‌گیرند. جنبش‌هایی که سرانجام شرایط فروپاشی آن نظام‌ها را فراهم می‌آورند. سارتر و بنی‌لوی اندیشه‌ی راهنمای این جنبش‌ها را مورد تأمل جدی خود قرار می‌دهند.

پس، در پرتو مطالعات تاریخی و بررسی تجربه‌ی انقلاب فرانسه (و هم چنین روسیه و چین...) و تحت تأثیر حرکت‌های نوین جنبشی در فرانسه (جنبش مه 68، جنبش‌های خودگردانی چون جنبش کارگران کارخانه ساعت سازی لیپ) و سرانجام، جنبش‌های مدنی در اروپای شرقی (بویژه جنبش همبستگی کارگری در لهستان)... در گسست از ایده‌ها و سیستم‌های نظری و عملکردی سنتی است که سارتر و بنی‌لوی مفهوم *impouvoir* را ابداع می‌کنند. مقوله‌ای که من به «قدرت ناپذیری» برگردانده‌ام. این مفهوم به معنای ساحت، مکان و زمانی است که در آن، قدرتی، حاکمیتی یا سلطه‌ی اعمال نمی‌شود. میدان اندیشه، عمل یا جنبشی است که مداخله‌گران در آن، به قدرت سیاسی، دولت و تصرف آن، چون مسأله یا ارجاع اصلی و تعیین کننده، نمی‌نگرند.

1- دموکراسی مستقیم و قدرت ناپذیری

در فرازهای زیر، سارتر و بنی‌لوی دست به بازخوانی انقلاب 1789 فرانسه می‌زنند. آن‌ها این کار را به طور عمده از طریق مطالعه‌ی دو کتاب پایه‌ای و بدیع در معرفی کمیته‌های انقلابی و نشان دادن ویژگی‌های کمتر شناخته شده‌ی انقلاب فرانسه، انجام می‌دهند. یکی به نام قیام پاریس و تصرف باستیل از پل شوه (Paul Chauvet) و دیگری در باره نقش کمیته‌های 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 (واقعا موجود) همواره با قدرت و تسخیر قدرت عجین بوده و هست - پرسش و پُر بلما تیک اصلی تأملات زیر می باشد.

3 دسامبر 1975

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].

سُبول [کتاب آلبر سُبول 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 شدنی صورت گرفته است. نمایندگی نخبگان فکری جای خود را به نمایندگی نخبگان عملی (فعالان یا میلیتان های 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].

تفسیر صفحه ی 509 کتاب سُبول 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، سُبول 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 سُبول

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 ایده ی برخاسته از قدرت ناپذیری می تواند در ساحت سیاسی عمل کند؟...

جنبش *Sans-culottes* می خواست در دموکراسی مستقیم، قوای قانونگذاری به وجود آورد.

مجلس ملی قانون گذار موجود تنها باید قوانین را ارائه دهد، پیشنهاد کند. اما این انجمن های پایه ای هستند که باید تصمیم بگیرند. پس قوه ی اجرایی [در معنای متعارف سیاسی] جایی در این اندیشه ندارد.

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

نمای جنبش/ثبات: نمای تعیین کننده است. آن چه که برای ما اهمیت دارد: چگونه میسر است که بی ثباتی نهان را اندیشید؟

23 دسامبر

تمایز میان سیاستِ وابسته به قدرت و سیاستِ مورد علاقه ی ما که برخاسته از قدرت ناپذیری است، تنها در تمایز میان امر اجتماعی (مکان دوستی) و امر سیاست (مکان قدرتِ یک گونه گرا)، خلاصه نمی شود. 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 رژیم های آلترناتیوی است. در حالی که ما نمیدانیم چنین باشد. تنها می توان تصدیق کرد که: دموکراسی مستقیم (مجموعه ای از پراتیک ها) و دموکراسی غیر مستقیم در هم آمیخته اند. باید از خود سؤال کرد: آیا نباید ترکیبی از دموکراسی مستقیم و دموکراسی غیر مستقیم به وجود آورد؟ از سویی، بخشی نمایندگی می کند و از سوی دیگر دینامیسمی مستقل در رابطه با حاکمیت به وجود می آید [دخالت گری مستقیم و مستقل از قدرت]. در این حالت، امر سیاسی - نمایندگی، کمترین بد خواهد بود.

موضع سارتر و بنی لوی در این گفته ها، همانطور که از فرازهای بالا تفهیم می شود، 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 اعمال 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 مطرح 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 دولت برآمده از انقلاب بر علیه اصل و ریشه ی خود، تغییر مسیر و رویه می دهد و حکومت ترور را برقرار می کند. بدین سان، انجماد انقلاب (در نمونه هایی که تا کنون به وقوع پیوسته اند چون انقلاب فرانسه، روسیه، چین...) با تصرف قدرت سیاسی و «دولتی شدن» étatisation انقلاب آغاز می شود.

5 ژانویه 76

انقلاب منجمد شده است.

مفهوم «لحظه ی انجماد انقلاب» به چه معناست: لحظه ای است که قدرت بر علیه خاستگاه خود تغییر جهت می دهد. نمونه: سرکوب ژرمینال 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 می دهد: جنبه ی «گردان» آن از بین می رود [منظور تغییر افراد در رأس نهاد های قدرت از طریق گردش مسئولیت ها است]. نهادی که باید فسخ و ذوب شود، می ماند و منجمد می شود: این است آن چه که یخ زدگی می نامیم.

تنظیم جدولی از «قوانین» انقلاب:

- قانون تغییر شکل دموکراسی غیر مستقیم به دموکراسی مستقیم.
- قانون برگشت پذیری در بستر ساحت سیاست: همه چیز می تواند 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 ریشه ای». یعنی امری که آمیزه و مخلوط را حفظ، تحکیم و رادیکالیزه می کند و در برابر توتالیتاریسم یگانه گرا قرار می دهد. «پلورالیسم رادیکال» در سیاست یعنی در عین حال حفظ جناح میانه رو و عدم حذف آن از صحنه ی 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 رو ها نیست، زیرا این سیاست ره به توتالیتاریسم می برد. 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 شکاف ها 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 شکاف ها 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 این ها در زیر سایه ی سیاستِ تسخیر قدرت مرکزی و تحت این فکر و مقصود یعنی در نهایت با هدفِ 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 آن‌ها 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 می‌کند و در نتیجه فرایند پایان ناپذیر کار تخیل را متوقف و تمام می‌کند. باید به هر قیمت از روندی که در انقلابات رخ می‌دهد، 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 شکل گیری امر اجتماعی-سیاسی

در شکل گیری 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 گونه ای متحد کننده اند، اما یکی و یکسان نیستند و نباید، برخلاف کاری که فلسفه ی سیاسی (لاک یا روسو) می‌کند، هر دو را به یک گونه اقدام و یک گونه مبدأ تقلیل داد.

31 ژانویه 76

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

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

خطای نظریه فوق در این است که دو کار متمایز را به یک گونه اقدام و یک گونه مبدأ تقلیل می‌دهد: کار توده ی مردم (یعنی کار انقلاب که هماهنگ کننده ی نیروهاست) و کار قدرت سیاسی [یعنی همانا کار متحد کننده ی دولت]. این دو کار یکسان نیستند، ادغام پذیر نیستند و نباید آنها را با هم اشتباه گرفت. اندیشیدن در باره ی تشکیل پدیدار اجتماعی - سیاسی را به معنایی می‌توان اندیشیدن در باره ی مناسبات و چفت و بست میان قدرت توده از یکسو و قدرت سیاسی [دولت] از سوی دیگر دانست. اراده ی عمومی [منظور، نظریه ی اراده ی عمومی نزد رسو 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 می کنند: 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 می کند و تشکیل می دهد ولی دومی «اتحادی» تحت اقتدار سلطه ی قدرت مرکزی، سوژه ی تاریخی یا «یک» به وجود می آورد. این دو گونه «اتحاد» از دو سنخ مختلف اند: یکی می تواند با آزادی سررشته شود ولی دیگری از خود بیگانی و انقیاد (آلیناسیون) را در پی خواهد داشت].

6- جامعه (ی واحد) وجود ندارد!

جامعه چون پیکری اجتماعی، واحد و نظم یافته systématique 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، systématique]، 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 سوراخ‌ها را افزایش داد.

[منظور در این جا رشد مناطق قدرت ناپذیری یعنی نقطه‌های خارج از اقتدار دولت و قدرت است: آن جا قدرت ترک می‌خورد و شکاف‌ها و منافذی در آن ایجاد می‌شوند. دولت چتر حامی و یکتا کننده است. سوراخ‌ها، ترک‌خوردگی‌ها در سیستم دولتی است. افزایش سوراخ‌ها به معنای تشدید این ترک‌ها، شکاف‌ها و منافذی است که قدرت ناپذیری از این طریق می‌تواند عمل کند].

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

به جای معادله‌ی فوق باید معادله زیر را قرار دارد:

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

[در راستای نقد قدرت سیاسی، بسیاری از فرمول‌های سیاسی در ادبیات کلاسیک انقلابی و تا کنونی زیر سؤال می‌روند و باطل می‌شوند. از آن جمله است فرمول رایج قدرت دوگانه که همواره در گفتمان سیاسی چپ انقلابی سنتی به کار برده شده است و می‌شود. 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 نمی‌تواند «قدرت» باشد چون در این صورت «شورا» نیست بود. از این نگاه، آزادی نام دیگر توانایی- در- قدرت ناپذیری می‌شود.]

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

سارتر و بنی لوی در جریان خوانش‌های تاریخی خود، دست به سلسله تأملاتی با حرکت از شخصیت و نقش ناپلئون می‌زنند: در باره‌ی قدرت، نقش رهبر، ملت، سوژه‌ی تاریخی، انجمن‌های صنفی... در این بخش از یادداشت‌ها، آن‌ها به مطالعه‌ی نقش و جایگاه گروه‌های صنفی و به طور کلی انجمن‌های جامعه‌ی مدنی در بینش «سزاریسم» می‌پردازند. انجمن‌های جامعه‌ی مدنی پله‌های سلسله‌مراتبی را تشکیل می‌دهند که حکومت فردی (سزاریسم) را می‌سازد. این را، البته، فلسفه‌ی حق‌هگل به صورتی دیگر، در شکل «مدرن» آن، بیان کرده است: خانواده و جامعه‌ی مدنی، زمان‌های دیالکتیکی فرایند *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 درخود 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 ساییسی = 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 دوگل...). 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 چند گانگی 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:

تز 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.

تز 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 گرایی.

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 می یابند. به عنوان نمونه: مسأله ی روشنفکر و رابطه اش با عمل. در واقع، روشنفکر یا با کرده دولت گرا پیوند دارد و یا با کرده آزاد.

نکته ی تعیین کننده دیگر: نقد منطق «اُتوپیک» است. این منطق به کدامین «کرده» ارجاع می دهد: به کرده دولت گرا یا کرده آزاد؟

[بدین سان، اُتوپیی نیز باید موضوع نقد ما قرار گیرد، چون دو نوع اُتوپیی داریم: اُتوپیی دولت گرا و قدرت پرست و در نتیجه توتالیتتر یا اُتوپیی آزادی خواه بر مبنای کرده ی جمع چندگونه multitude].

12 مه 77

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

1- مسأله ی سوژه. یعنی: نظریه ی شخصیت عمومی [منظور سوژه «دولتی» یا همانا دولت است]. تبارشناسی آن در فلسفه ی سیاسی چیست؟ کارکرد آن چیست؟

2- مسأله ی عملکرد جمع چندگونه 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 توسعه ی فلسفه ی سیاسی (با در برگرفتن انقلاب- دولت) مشروط به نسخ «رابطه ی متقابل» نیست؟

[در این جا، فلسفه ی سیاسی مورد نقد و پرسشی اساسی قرار می گیرد: آیا پیدایش و رشد این فلسفه همزاد با نفی جمع چندگونه multitude و «رابطه ی متقابل» réciprocité نیست؟ «رابطه ی 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 جمع چندگونه) 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 مورد‌علاقه‌اش نبوده چون برای او آسایش فراهم نمی‌کند].

15 مه 77

در باره‌ی رادیکال‌گرایی، چرا نظریه پرداز باید خود را از گونه‌ای رادیکال‌گرایی (رادیکال‌ایته) خلاص کند؟ بی‌تردید باید بازگردیم به اتحاد فیلسوف - شاه نزد افلاطون؛ فیلسوف از جمع چندگونه multitude (حوزه‌ی افکار عمومی) به «یک» می‌رسد. شاه نیز هم چنین، یعنی به قدرت.

پس اگر ایده‌ی آموزگار - مؤسس (13) را به دور اندازیم، جای تصور این که گونه‌ای پراتیکِ ناشی از رادیکال‌ایته‌ی نظری از بین برود، وجود دارد.

[در این جا یکبار دیگر با نقد نظریه‌ی افلاطونی فیلسوف- شاه سر و کار داریم. باید خود را از گونه‌ای نظریه و پراتیکِ روشنفکری خلاص کنیم؛ روشنفکر چون آموزگار- تأسیس‌کننده‌ی نمونه‌ای که شهر باید خود را با آن نمونه‌ی ایدئالی منطبق سازد. بدین ترتیب و در عین حال با گونه‌ای رادیکال‌ایته یا رادیکال‌گرایی «خدا حافظی» می‌کنیم.]

16 مه 77

اصل بزرگ 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 ساده‌انگارانه است، باید توجه کنیم. این دو بخش سازی نه تنها ایده‌ی ما را به خوبی نمی‌رساند، بلکه بر عکس می‌تواند 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 گفتگوهای سارتر و بنی لوی در موضوع سیاست و قدرت و بینشی که مسأله‌ی اصلی آن قدرت و تسخیر قدرت نیست، طرح می‌شوند. به معنایی می‌توان این دیباچه را جمع‌بندی از آن چه که در بالا رفت، تلقی کرد. از این رو ترجمه و بازگویی آن را در این جا مفید دانستیم.

« ما با متن‌هایی سر و کار داریم که به شدت سیاسی‌اند، اما در عین حال موضوع مرکزی‌شان این است که چگونه می‌توان خود را از شر قدرت رها کرد؟

در 24 مه 1968 در فرانسه، تظاهرکنندگانی که از کنار وزارت خانه‌های خالی می‌گذشتند، حتا توجه به آن‌ها نمی‌کردند. پوچی مسأله قدرت در آن زمان، توهمی ایجاد کرده بود؛ از خلأ قدرت صحبت می‌کردند. این ابهام هم چنان با سرسختی تا کنون ادامه دارد و کار اندیشه‌ورزی سیاسی را مختل کرده است. گفته می‌شود: مه 68 بالغ نبود، خرده کاری سیاسی می‌کرد، زیرا «مسأله‌ی اصلی هر انقلاب یعنی قدرت» (لنین) را مطرح نکرد؟ اما برعکس، مه 68 پرسش نوینی را برای نخستین بار طرح کرد، و آن چیزی است که امروزه معترضین اروپای شرقی طرح می‌کنند: چگونه می‌توان سیاستی را اندیشید که ارجاع اصلی‌اش به تسخیر قدرت نباشد؟

تا کنون، در کشورهای توتالیترا، اپوزیسیون دو شکل به خود گرفته است: توطئه یا فشار. این دو تاکتیک یک چیز واحد می‌گویند: باید مرکز را اشغال کرد، و یک بینش اجتماعی واحد را فاش می‌کنند: برای پیش برد عمل اجتماعی باید در قدرت بود. کورُن Kuron [ژاسک کورُن Jacek Kuron عضو کمیته‌ی دفاع از کارگران لهستان و از بنیان‌گذاران جنبش Solidarnosk (همبستگی)] در باره‌ی کمیته‌ی دفاع از کارگران KOR می‌گوید:

” آن چه که اساسی است، این است که نهادی اجتماعی، خارج از قدرت، ایجاد شده است.” اکنون، بینش اجتماعی تغییر می‌کند: همانند سازی عتیق جامعه و انسان، تصور جامعه چون «پیکر اجتماعی» کنار گذاشته می‌شوند. از 21 ژانویه 1793 [تاریخ اعدام لویی شانزدهم، 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 مَرغ دوباره می‌روید. رادیکال‌های 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 انقلاب ها، به صورت جمع، وجود دارد. نتیجه آن که اگر شما تولد و تکثر نهاد هایی خارج از قدرت را مشاهده کردید، چون کمون ها، شوراها، سویت ها... بویژه نگوئید:

«همه ی قدرت به دست شوراها، سویت ها!».

چون در این صورت، چندانی نهادهای اجتماعی را با یگانگی قدرت می پوشانید و انقلاب را نابود می کنید. «همه ی قدرت به...» اصطلاحی است که باید از انقلاب طرد شود. چون کار انقلاب را یکسره می کند. حتا نباید گفت: «تمام قدرت به... جامعه ی مدنی». نقطه نظر کرده رادیکال نقطه نظر «همه ی قدرت به...» را طرد می کند. 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 می کردیم که بتوانیم همه را گرد خود برای... همه ی قدرت به... جمع کنیم. در حالیکه کورُن، بر خلاف این تصور، می گوید:

«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.:

«نمی توان 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 می برسد:

«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» پرسش ها و مسائلی را طرح کرده اند 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 دولت گرا؛ تعارض و چندگانگی بدون سنتزی که منطق نهان قدرت است... در این میان، یک ایده ی کلیدی طرح شد: جدا کردن اندیشه ی سیاسی از قدرت و تسخیر آن. ادعای ما اکنون این است که پرلمنتیک های نامبرده و به طور مشخص ایده ی اساسی فوق، چپ ایران را نیز مورد خطاب قرار می دهند، به چالش با خود، گذشته و حال خود، فرا می خوانند.

چنین چالشی را به هیچ رو نمی توان و نباید، بدین بهانه که چپ ایران در شرایط تاریخی و اولویت های 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 پرلمنتیک هایی که سارتر و بنی لوی در سی سال پیش طرح کرده اند رو به رو می باشند. از این جهت که مناسبات سیاست و قدرت، تنها، رابطه ی مردم را با نیروی مسلطی که خود به وجود می آورند - یعنی به طور مشخص در عصر مدرن: دولت - مشخص نمی کند بلکه، چگونگی این مناسبات، در درجه ی اول و پیش از هر چیز، معنای خود «سیاست» را تبیین می کند و این «معنا»، از پولیتیای Politeia یونانی تا امروز، مرز زمانی، ملی، جغرافیایی... نمی شناسد.

«معنای» سیاست (معنا چون برگردان واژه لاتین: sens) یعنی چه؟ اگر «معنای» آرنتی از «سیاست» را بپذیریم: سیاست چون مشارکت

پلورالیستی و برابراه ی انسان های 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 می شود: «معنای» سیاست یعنی آزادی (18). با حرکت از چنین معنایی است که می توان از دو «بینش» در تبیین «سیاست» سخن گفت:

- «سیاست» چون کار «یک»، «سوژه» که قدرت پذیر، اقتدار طلب و یک گونه گراست؛ در نتیجه سلطه گر 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 رواست. 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 چپ 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 است، مسأله ای به نام قدرت و تسخیر قدرت همواره نقش مرکزی و اصلی را ایفا کرده و می کنند؟ و چنین تصدیقی چپ دیگر یا چپ 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 فرهنگ 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 بینش 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 مودل شوروی، در دوره ی سخت پس از شهریور 1320، نتوانست در ایران پا بگیرد. یکی از دلایل اصلی آن را شاید بتوان در سیطره بینش 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- توتالیترا به ویژه در شکل روسی- لنینی آن، یعنی در روح اقتدارگرای 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 توتالیترا 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 ی 50، می گردد.

- 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» تحتِ 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 مسأله ی گُسستِ اندیشه ی سیاسی از قدرت در حوزه ی نظری، مبنای کار اندیشه ی نقد سیاست است. اندیشه ای که در نقدِ سوسیالیسم اقتدارطلبانه و توتالیتار و گُسستِ ریشه ای از آن، باید بنیاد های جدید سوسیالیسمی آزادی خواهانه را پی ریزد. تصریح کنیم که در حوزه ی «سیاست»، چالش و دعوای اصلی اندیشه ی نقد سیاست با فلسفه ی 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 بَرین) سرشته کرده است.

ما پیش از این، در دیباچه ای بر گفتگوهای سارتر و بنی لَوی، نوشتیم که «اندیشه ی نقد سیاست» دارای پیشینه و شاخص هایی در گذشته است و بنابراین کار خود را از هیچ آغاز نمی کند. این شاخص ها را زمان های بُریدگی از فلسفه ی سیاسی کلاسیک (سنتی) نامیدیم. رد پای این لحظه های بُرش را در جاهایی می توان نشان داد. از جمله در نظریه هایی امروزی در نقد قدرت و سوژه ی تاریخی (در فرمول دریدایی ساختارشکنی از آن ها)، در تئوریزه کردن مفهوم بسیارگونگی Multitude. هم چنین، اگر در سده ی بیستم بمانیم، در کارهای آرنست پیرامون معنای سیاست، یا در واپسین تأملات آلتوسر درباره ی ماتریالیسم تصادفی (20)، اندیشه ی رخداد، اتفاق و پیشآمد (21). دورتر که رویم و به طور اساسی ردپای اندیشه ی نقد سیاست و بُرش از فلسفه ی سیاسی را در روحی از مارکس بویژه در دوره ی فلسفیدن او می یابیم 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 پایه ای مطرح می شوند که پاره

ای 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 دولت گرا».

اما چالش دومی که بسی بغرنج تر از اولی است، حوزه ی عمل و کاربرد اندیشه ی 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 کورن، 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 هایی 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 کورن 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 توتالیترا 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 مشهور ترین و انقلابی ترین آن ها، موسوم به les Sans-culottes، متشکل از زحمتکشات 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- لپ 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 Mlýnář (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>

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 –
.2 :Benny Lévy
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> –
.3 :Louis Althusser
.Sur la philosophie, Gallimard, 1994 –
.4 :Hannah Arendt
.Qu’est-ce que la politique ? Seuil, 1993 –
.Socrate et la question du totalitarisme, ellipses, 1999 –
.5 :Karl Marx

ما نیفست حزب کمونیست به فارسی. چاپ پکن