تضاد و فراتعیین‌کنندگی – لویی آلتوسر- ترجمه مهران زنگنه

یادداشت مترجم: آلتوسر از جمله فیلسوفان برجسته‌ی قرن گذشته است. او از یکسو با مارکسیسم روسی و از سوی دیگر با «گرایشات هگلی» در عرصه‌ی فلسفه به مقابله پرداخته است. به خود او، یا بهتر است بگوئیم به نوع یا شکل قرائت او از مارکس، علیرغم **نکات** و سئوالات بسیار درخشان و در عین حال بحث برانگیزی مثل سئوالاتی که در باره مفهوم دیالکتیک هگلی و مارکسی و تفاوت بین آنان مطرح کرده است، می‌توان ایرادات بسیار گرفت و گرفته شده‌اند. صرفنظر از ایرادات سیاسی‌ای که منجمله به نقش او در جنبش دانشجویی ۶۸ می‌توان گرفت و گرفته شده‌اند، در سطح فلسفی دریافت‌های او منجمله به نظریه‌ی تاریخ او، ارزیابی او از خودآگاهی، به نحوه‌ی تبدیل انسان به سوژه از طریق استیضاح (صدا زدن) و غیره مورد منازعه‌اند.

صرفنظر از مشکلات مفاهیم آلتوسری، برای مثال، ایدئولوژی که به نظر نزد او قادر «مطلق» می‌آید، می‌توان آلتوسر را حداقل به عدم پیگیری در پراکسیس تئوریک (روند طرح، بررسی و حل مسئله) متهم کرد. در مقاله «دستگاه‌های ایدئولوژیک و دولت» در برخورد او با دستگاه‌های ایدئولوژیک، همانطور که دیگران مطرح کرده‌اند، این ناپیگیری را در عدم تعریف □□□□ و شفاف از این دستگاه‌ها می‌توان دید. نزد او در این مورد و ایضا نزد دیگران و بحث‌هایی که در مورد آثار او شده است به این سئوال که کجا دستگاه‌های ایدئولوژیک پایان می‌یابند و مرزشان کجاست، نمی‌توان یافت.[1] اگر چه باید تاکید کرد این دریافت، که مبتنی بر تاملات گرامشی است، نسبت به دریافت ناتمام و به این اعتبار «خام» گرامشی «پیشرفت» محسوب می‌شود، و مانع تقلیل دولت به هسته سخت آن (یعنی دستگاه سرکوب) می‌گردد. با توجه به مشکل فوق‌الذکر، اما این «پیشرفت»، با وارد کردن مفهوم دستگاه‌های ایدئولوژیک صورت می‌گیرد که اتفاقا به معنای آلتوسری کلمه یک «مفهوم ایدئولوژیک» است، یعنی فقط اشاره به یک مجموعه روابط دارد بدون آنکه شناخت دقیقی از آن روابط عرضه بکند.[2]

در مقاله□ای که در دست دارید، آلتوسر مفهوم فراتعیین را از حوزه‌ی دیگری به حوزه‌ی تئوری تاریخ و انقلاب انتقال می‌دهد. پیش از هر چیز می‌توان یک سئوال فلسفی بـُحت مطرح کرد: شرط (شروط) انتقال یک مفهوم (در اینجا فراتعیین) از یک حوزه به حوزه‌ی دیگر، بیگانه

نسبت به حوزه‌ی پیشین، چیست؟[3] با به کار بردن مفاهیم خود آلتوسر می‌توان پرسید آیا حداقل تفاوت در میدان شناخت، مکان طرح مفهوم و مفاهیم دیگر در رابطه با آن در حوزه‌ی دیگر و حوزه‌ی جدید، نمی‌باید مورد توجه قرار بگیرند؟

خود اصطلاح اهمیت □□□□□ □□□□□ ندارد، مسئله تعیین و تعریف آن، و نسبت مفهوم جدید با سایر مفاهیم، بالاخص مفاهیم بنیادی، بویژه از جهت سازگاری و رفع ابهام از آن و بررسی تغییراتی است که با وارد کردن این مفهوم در سیستم گزاره‌های موجود صورت می‌گیرند. وقتی آلتوسر در این متن ادعا می‌کند فراتعیین تعیین کنندگی حقیقی است، آیا حقیقی بودن تعیین‌کنندگی‌های دیگر، منجمله حقیقی بودن «تعیین کنندگی در تحلیل نهائی»(مارکس) ، زیر سئوال نمی‌روند؟ اگر می‌روند آنگاه نتایج عدم حقیقی بودن «تعیین کنندگی در تحلیل نهائی» در چارچوب سیستم نظری (و در عالم واقع) چه خواهد بود؟ و در غیر این صورت نسبت فراتعین و تعیین کنندگی در تحلیل نهایی چیست؟

مفهوم فراتعین از روانشناسی اخذ شده است. در آن حوزه برای «روشن کردن» علل رویا به کار رفته است، بدون اینکه در آنجا (حداقل در کاربرد اولیه) نسبت علل متفاوت با یکدیگر و هر یک با نتیجه روشن شوند. در اینجا نیز همین کار □□□□□ در رابطه با تضادها صورت می‌گیرد. صرفنظر از تبعات وارد کردن مفهوم برای کل دستگاه فکری، آلتوسر با وارد کردن این مفهوم می‌خواهد تفاوت تضاد هگلی و تضاد مارکسی را از منظر خویش نشان بدهد. او ادعا می‌کند، در غیاب این مفهوم تضاد مارکسی بدل به تضاد ساده‌ی هگلی می‌شود؛ -تضاد ساده‌ای که مبتنی بر یک اصل ساده‌ی درونی ایضا تقلیل‌گرایانه‌ای است که بر اساس آن این بار با برداشت «هگلی» از مارکس همه‌ی تحولات منجمله تحولات تاریخی توضیح داده می‌شوند.

در این متن صرفنظر از موضوعات دیگر بحث برانگیز (مثل ساخت دیالکتیک به طور کلی و کنار نهادن ضمنی مقوله‌ی نفی نفی)، حواشی جالب و … که گاه قابل توجه و تاملند، □□ □□□□ □□□□□□ چیزی جز یک گزاره‌ی **قطعی** (که البته از اهمیت بسیار برخوردار است) یعنی اینکه تضادها منجمله تضاد اصلی فراتعیین می‌شوند، و نشاندن این مفهوم به جای انباشت تضادها (لنین) و به این ترتیب □□□□□ □□ □□□□ یک تغییر صورتبندی نمی‌توان یافت.[4]

با اینکه آلتوسر با به کار بردن تعبیر دایره در هگل (در متن زیر) از دوایری با مراکز متفاوت حرف می‌زند که بر مراکز یکدیگر تاثیر

می‌گذارند، اما در مورد نحوه‌ی تاثیر این مراکز بر یکدیگر (یا فراتعیین)، حتی با در نظر گرفتن مقاله‌ی دیگر «در باره‌ی ماتریالیسم دیالکتیک»، که به این موضوع ربط مستقیم دارد، چیز جدی‌ای نمی‌گوید.

علیرغم اهمیت بسیار زیاد گزاره‌ی «تضاد مارکسی فراتعیین می‌شود»، وقتی نقد جریاناتی مطرح می‌شود که کل □□□□ □□□□ □□□□ را به یک تضاد تقلیل می‌دهند و انباشت تضادها در □□□□ □□□□ □□□□، رابطه‌ی بلاواسطه و «در تحلیل نهائی» یا دقیق‌تر □□□□□ بلاواسطه شدن نهائی در گسست، که بالاخص مفهوم فراتعیین می‌تواند در توضیح آن نقشی ایفاء بکند را نمی‌بینند، و در سطح نظری، حداقل تقلیل‌گرا و به زعم آلتوسر هگلی می‌شوند، با این همه نزد خود آلتوسر، نه فقط در این مقاله بلکه با در نظر گرفتن متون دیگر، به خصوص مقاله‌ی فوق‌الذکر، سئوال (یا سئوالات) بنیادی‌ای که با فراتعیین تضاد (انباشت تضادها) پیوند تنگاتنگی دارند، به چشم نمی‌خورند، مطرح نشده‌اند، جواب داده نشده‌اند و در مورد آنان به نظر می‌رسد تا به آخر فکر نشده است. مثل: سطح تحلیل و درجه‌ی تجرید در مورد هر یک تضادها در نظریه‌ی تاریخ و روندهای مشخص؟ □□□□□ □□□□□□□□ □□ □□□□□□□ □□□□□□ □□□□□ آیا رابطه‌ی تضادها با یکدیگر متناظر با رابطه‌ی ساخت‌ها با یکدیگر است؟ در این مقاله و به خصوص در مقاله‌ی مذکور تلاش‌های، هر چند نه کاملا موفق، در مورد وضعیت و رابطه‌ی ساخت‌ها با یکدیگر به طور کلی می‌توان دید، اما نه در مورد وضعیت و رابطه‌ی تضادها با یکدیگر؛ به خصوص با توجه به زمان و بر بستر زمان که بر بستر آن الزاما رابطه‌ای یک به یک بین آنان و ساخت‌ها (به ویژه با توجه به وزن هر ساخت در تمامیت مشخص) وجود ندارد. اشاراتی که به مائو نیز می‌شود، چه در این مقاله و چه در مقاله‌ی فوق‌الذکر دیگر، کمکی به حل مشکل نمی‌کنند.

علیرغم اینکه دو مفهوم فراتعیین و زیرتعیین به نظر مفاهیمی می‌آیند که می‌توان آنان را در حوزه‌ی دیگر نیز با زدودن آلودگی‌های ساختگرایانه‌ی آنان یا با قرار دادن انسان و انسان‌ها در جایگاه واقعی آنان، به خصوص در تحلیل □□□□□□□□ مبارزات اجتماعی ثمر بخش نمود، در اینجا در رابطه با تضادها طبعا بدون تشخیص سئوالات فوق‌الذکر و جواب به آنان نمی‌توان نتایج عملی-سیاسی از نظریه آلتوسر در مورد فراتعیین تضاد گرفت و کاربرد مفهوم فراتعیین به شکل فعلی‌اش به جای انباشت تضادها (لنین)، در صورت آگاه بودن به مشکلات مفهوم، □□□□□□ □□□□ □□□□ □□، به زعم من فقط دلالت بر

مرزبندی با تقلیل‌گرایی دارد.

با این همه خواندن مقاله‌ی زیر را حداقل به آن دسته از آزادی-عدالتخواهان که پراتیک تئوریک را، به عنوان یک لحظه از پراتیک اجتماعی، و نه امری جدا از سایر لحظات پراتیک، در استراتژی اجتماعی خود از قلم نمی‌اندازند و این لحظه را در نقل این گفته یا آن گفته، تکرار مکررات ملال‌آور و چند گزاره‌ی عام خلاصه نمی‌کنند، و یا با نحوه‌ی قرائت مارکسیسم سنتی و **تکصدائی** از مارکس و دیگران مشکل دارند، حداقل به خاطر آشنا شدن با مشکلات نظری توصیه می‌کنم.

طبعا هر اثری را می‌توان به اشکال مختلف قرائت کرد. اما قرائت زمانی ثمر بخش است که انتقادی و متامل (به معنای گرامشیانه کلمه) باشد.

تذکر: در ترجمه ابتدا متن انگلیسی و آلمانی مأخذ قرار گرفتند. در پایان ترجمه‌ی خود را با متن اصلی فرانسوی مقایسه کردم، از آنجا که دو متن انگلیسی و آلمانی با یکدیگر و هر دو با متن اصلی قدری اختلاف دارند، در روند مقایسه تغییراتی در ترجمه دادم که عمدتا به معنا برمی‌گشتند. باید ذکر کرد صورتبندی‌ها در ترجمه‌های انگلیسی و آلمانی با متن فرانسه فاصله دارند و این فاصله‌ها به ترجمه‌ای که در دست دارید نیز انتقال یافته‌اند. به متن آنچه که در ابروهای شکسته [] آمده را برای فهم بهتر آن افزوده‌ام. در زیرنویس‌ها آنجا که چیزی افزوده‌ام نوشته‌ام مترجم، در غیر این صورت زیرنویس از آن آلتوسر است. لغاتی که به آلمانی در متن آمده‌اند همگی از آلتوسر و در متن فرانسه نیز موجود هستند. این مقاله یک ضمیمه نیز دارد که ترجمه‌ی آن در فرصت دیگری ارائه می‌شود.

ماخذهای ترجمه:

LOUIS ALTHUSSER, FOR MARX, 1969, Penguin Press, Translated by Ben Brewster

Louis Althusser, Für Marx, Suhrkamp Verlag, Aus dem Französischen von Karin Bradimann und Gabriele Sprigath, 1968

ALTHUSSER, LOUIS, Pour Marx, avant-propos d’Étienne Balibar, Editions La Découverte, Paris, 1986, 1996, 2005.

***

اصل مقاله

پیشتر در یک مقاله که وقف مارکس جوان[5] شده بود، بر دو پهلویی [عبارت] «واژگونی هگل» تاکید کردم. به نظرم می‌رسید، در واقع این عبارت کاملا مناسب فوئرباخ است، او واقعا «فلسفه‌ی نظرورزانه را واژگون و بر پاهایش نهاد»، و تنها نتیجه‌ی آن رسیدن به یک □□□□□□□□□ ایده‌آلیستی بواسطه‌ی [وجود] یک منطق آشتی‌ناپذیرانه بود. اما این عبارت را بر مارکس نمی‌توان اطلاق کرد، حداقل بر مارکسی که از فاز مردم‌شناسانه گذشته بود.[6]

می‌توان فراتر رفت و مطرح کرد که در قطعه‌ی مشهور: «دیالکتیک، نزد هگل، بر سر ایستاده است، آن را باید واژگون کرد تا هسته‌ی عقلانی آن را در لفافه‌ی رازآمیزانه‌ی آن کشف کرد.»[7]، عبارت «واژگون ساختن» فقط یک ایماء، حتی یک استعاره است و موجب سئوالات بسیاری می‌گردد همقدر تعداد جواب‌هائی که می‌دهد.

واقعا چگونه باید مارکس را در این مثال معین فهمید؟

این دیگر «وارونسازی» هگل به طور کلی، یعنی وارونسازی فلسفه‌ی نظرورزانه فی‌نفسه نیست. از «ایدئولوژی آلمانی» به بعد می‌دانیم که یک چنین کاری بی‌معنی است. هر کس که ادعا بکند فلسفه‌ی نظرورزانه را صرفا (منباب مثال برای استنتاج ماتریالیسم) واژگون می‌کند، هرگز نمی‌تواند چیزی بیش از پرودن در فلسفه باشد، و زندانی ناآگاه فلسفه‌ی نظرورزانه نباشد، همانطور که پرودن زندانی اقتصاد بورژوائی بود.

اکنون مسئله □□□□□□□□ و فقط دیالکتیک است. ممکن است فکر کنیم وقتیکه مارکس می‌نویسد: ما باید «هسته‌ی عقلائی در لفافه‌ی رازآمیز آن» را کشف کنیم، منظورش این است که «□□□□□ □□□□□□» □□□ □□□□□□□□ است، در حالیکه «□□□□□□ □□□□□□□» □□□□□□ □□□□□□□□□□ است. به علاوه این حرفی است که انگلس با کلماتی که سنت آنان را تقدیس نموده است، خواهد گفت، آنگاه که او بین □□□ و □□□□□ تمایز می‌نهد.[8] بنابراین [برداشت] ما پوشش رازآمیز (فلسفه‌ی نظرورزانه) را دور خواهیم افکند و هسته‌ی ارزشمند یعنی دیالکتیک، را نگه خواهیم داشت. معهذا مارکس در همان جمله می‌گوید کندن لفافه‌ی هسته و واژگونی دیالکتیک یک چیزند. اما چگونه این استخراج می‌تواند یک واژگونی باشد؟ یا به بیان دیگر، در این استخراج چه چیز «واژگون» شده است؟

به این امر کمی از نزدیکتر نگاه کنیم. همینکه دیالکتیک از لفافه‌ی ایده‌آلیستی‌اش واستانده شد، بدل به «□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□» می‌شود. آیا این امر برای مارکس، به جای به کار بردن آن در جهان برین[9] و واژگون هگل، منبعد اطلاق آن بر دنیای واقعی معنا می‌دهد؟ مطمئنا به این معنی هگل «□□□□□ □□□ □□□ □□ □□ به شکلی □□□□□□□ □ □□□□□□ □□□□□ □□□□□ *[□□ □□□]* □□□□ □□ □□ □□ □□□□□ □□□□□ □□□.» بنابراین ما می‌توانیم دیالکتیک را از او برگیریم و آن را بیشتر در زندگی تا در ایده بکار ببریم. «واژگونگی» به این ترتیب واژگونگیِ «جهت» دیالکتیک خواهد بود. اما این «واژگونگیِ» در جهت در واقع دیالکتیک را دست نخورده می‌گذارد.

به عنوان مثال اما درست مارکس جوان را در مقاله‌ای که در بالا به آن اشاره شد، در نظر بگیریم، من پیشنهاد کردم که برگرفتن □□□□ دیالکتیک به شکل هگلی آن فقط می‌تواند ما را در معرض دوپهلویی‌های خطرناکی قرار دهد. چرا که بر اساس تفسیر مارکسیستی یک پدیده‌ی ایـــدئولوژیک، □□□ □□□□ □□□□ □ □□□ □□□□ □□□ □□ □□□□□□□□□ □□□□ □□ □□□□□ □□□□ □□□□□□ □□□□□ □□□□ □□ □□ □□□□□ □□□□□□ □□□. ***[10]*** منظورم از این گفته این بود که عدم آلوده بودن جوهر دیالکتیک در آثار هگل به ایدئولوژی هگلی غیر قابل تصور است، یا از آنجا که یک چنین «آلودگی‌ای» پندار یک دیالکتیک ناب پیش از «آلودگی» را فرض می‌گیرد، اینکه دیالکتیک هگلی می‌تواند دیگر هگلی نباشد و با یک «استخراج» ساده و معجزه‌آسا بدل به دیالکتیک مارکسیستی بشود، [نیز] غیر قابل تصور است.

مارکس حتی در سطور موٴخره چاپ دوم □□□□□□□ که به سرعت نوشته شده‌اند، این مشکل را به روشنی دید. او در انبوه استعارات، و بویژه در رابطه‌ی عجیب استخراج و واژگونی، نه فقط به چیزی بیش از آنچه □□□□□□، اشاره می‌کند، بلکه در قطعه‌ی دیگری آن را بس روشن مطرح می‌کند.

قرائت دقیق متن آلمانی بس روشن نشان می‌دهد که □□□□□□ □□□□□□ به هیچ رو فلسفه‌ی نظرورزانه یا «جهان‌نگری» یا «سیستم» [نیست] (آنطور که بر اساس برخی از تفاسیر بعدی انگلس ممکن است باور شود[11])، یعنی عنصری نیست که ما بتوانیم به آن به عنوان عنصری □□□□□ نسبت به □□□ نگاه بکنیم، بلکه مستقیما به خود دیالکتیک برمی‌گردد. مارکس تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید «در دستان هگل دیالکتیک از رازورزی رنج می‌برد»، او از «وجه رازورزگرانه»، از «شکل رازآمیز» دیالکتیک حرف می‌زند، و درست □□□□ عقلانی (*rationelle Gestalt*)

دیالکتیک خودش را در مقابل این شکل به رازآلوده شده‌ی (*mystifizierten Form*) دیالکتیک هگلی قرار می‌دهد. گفتن این امر با روشنی بیشتر که [illegible] خود دیالکتیک نیست، مشکل است؛ یعنی [صریح‌تر نمی‌توان گفت: لفافه‌ی رازآمیز] یک عنصر (برای مثال «سیستم») نیست که به طور نسبی خارج از دیالکتیک قرار دارد، بلکه یک عنصر [illegible]، [illegible] است. بنابراین کافی نیست برای آزادسازی دیالکتیک آن را از [illegible] (سیستم) خلاص بکنیم. باید از [illegible] که به پیکر آن چسبیده است، از لفافه‌ای که [چون] پوست غیر قابل تفکیک از آن و [illegible] (Grundlage) [illegible] است، نیز آزاد بشود. ما باید بپذیریم که این استخراج نمی‌تواند بی رنج باشد؛ به ظاهر پوست کندن می‌نماید، [اما] در واقع یک راززدایی است. یعنی آنچه را که استخراج می‌کند، تغییر می‌دهد.

بنابراین فکر می‌کنم که عبارت استعاری‌ی «واژگونی» دیالکتیک، در تقریبش، مسئله‌ی [illegible] را مطرح نمی‌کند که می‌بایست بر آنان یک متد [illegible] اطلاق شود (جهان ایده برای هگل – جهان واقعی برای مارکس)، بلکه بیشتر مسئله‌ی [illegible] که فی‌نفسه مورد ملاحظه قرار گرفته است، را مطرح می‌کند. یعنی این عبارت نه مسئله‌ی واژگونی «جهت» دیالکتیک، بلکه مسئله‌ی [illegible] را به میان می‌کشد.

فایده‌ی زیادی ندارد اشاره به اینکه در حالت اول، بیرونی بودگی دیالکتیک نسبت به موضوعات ممکن، یعنی کاربرد یک متد، یک سئوال پیشادیالکتیکی مطرح می‌کند، سئوالی که به معنای اخص برای مارکس هیچ معنی مشخصی ندارد. در حالت دوم، برعکس، یک سئوال واقعی مطرح می‌شود که عدم جواب مشخص در تئوری و پراکسیس، در تئوری یا پراکسیس به آن توسط مارکس و شاگردانش نامحتمل است.

در پایان این شرح بیش از حد مفصل، بگوئیم که اگر دیالکتیک مارکسیستی «در اصل خویش» نقطه‌ی مقابل دیالکتیک هگلی است، اگر عقلائی است و نه رازآمیز-به‌رازآمیزیده-رازورزگر، این تمایز رادیکال باید در جوهر آن، یعنی در [illegible] تجلی بیابد. منباب وضوح [مطلب باید گفت] این امر به این معنای آنست که [illegible] مثل نفی، نفی نفی، وحدت اضداد، «رفع»، تغییر کمی به کیفی، تضاد و غیره …، (*[illegible]*)

□□□□ □□□□ □□□ □□□□□□□□□. این امر بدین معناست که □□□□□□□□ □□□□□ قابل نشان دادن، توصیف، تعیین و تاملاند. و اگر این امر ممکن باشد، پس □□□□□ است، و من تا آنجا پیش میروم که بگویم برای مارکسیسم □□□□□ است. ما نمیتوانیم به تکرار تقریبهای مبهم مثل تفاوت بین سیستم و متد، واژگونی فلسفه یا دیالکتیک، استخراج «هستهی عقلائی» و الخ ادامه بدهیم. مگر اینکه بگذاریم این فرمولها به جای ما فکر کنند، یعنی ما از فکر کردن باز ایستیم و برای تکمیل کار مارکس خود را به جادوی مشتی کلمات کاملا بی ارزش بسپاریم. میگویم □□□□□، چرا که اعتقاد دارم، □□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□ □□□ □□□□□ است.[12]

و از آنجا که [پرداختن به این وظیفه] یک مسئولیت شخصی نیز هست، با بر عهده گرفتن هر ریسکی، مایلم سعی کنم در مورد □□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□، با در نظر گرفتن یک مثال ویژه، یعنی مبحث لنینی «□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□»، لحظهای تامل نمایم.

لنین به این استعاره بیش از هر چیز یک معنای عملی داده است. نیرومندی یک زنجیر همعرض نیرومندی ضعیفترین حلقهی آن است. به طور کلی، هر کس که می خواهد یک وضعیت معین را کنترل بکند، به نقطهی ضعیف توجه خواهد کرد، که مبادا تمام سیستم را آسیبپذیر بسازد. برعکس، هر کس که میخواهد به آن حمله کند، حتی اگر بر حسب ظاهر تناسب قوا بر علیه اوست، کافی است فقط یک ضعف بیابد تا بتواند همهی قدرت سیستم را به مخاطره بیاندازد. تا اینجا هیچ چیز کشف جدیدی برای خوانندگان ماکیاول و وُبان[13] وجود ندارد که متخصص هنرهای دفاع و نابودی یک موضع بودند، و در مورد زره بواسطهی نقص آن قضاوت میکردند.

اما در اینجا ما باید با دقت توجه کنیم: اگر چه تئوری ضعیفترین حلقهی زنجیر راهنمای لنین در تئوری حزب انقلابی شد (حزب میباید برای اجتناب از دستدرازی دشمنانه و برای نابودی آن در آگاهی و سازمان کاملا متحد باشد)، این تئوری در تأملات او در مورد خود انقلاب نیز الهامبخش بود.

چرا این انقلاب در روسیه □□□□ شده است، چرا انقلاب در آنجا □□□□□□□□ بود؟ انقلاب در روسیه □□□□ شد به دلائلی که فراتر از روسیه میرفتند: زیرا بشریت با عنان گسیختن جنگ امپریالیستی وارد یک وضعیت □□□□□□□ □□□□ شد.[14] امپریالیسم نقاب «صلحجویانه□ی» سرمایهداری کهنه را پاره کرد. تمرکز انحصارات صنعتی، تابعیت آنان

از انحصارات مالی، به استثمار کارگران و مستعمره‌ها افزوده بود. رقابت بین انحصارات جنگ را □□□ □□□□ □□□□□□ ساخت. اما همین جنگ، که توده‌های وسیع، حتی مردم مستعمرات را که از آنان سرباز گرفته شده بود، در معرض رنج بی‌انتها قرار داد، گوشت-دم-توپ‌هایش را نه فقط به قتل عام، بلکه به تاریخ نیز کشاند. همه جا تجربه و وحشت از جنگ، می‌بایست در خدمت آشکار نمودن و تقویت اعتراض طولانی کل یک قرن بر علیه استثمار سرمایه‌دارانه قرار گرفته باشند، و در عین حال به عنوان نقطه‌ی کانونی‌ای نیز خدمت نموده باشند که در نهایت به آن اعتراض بداهت در هم کوبنده و ابزارهای عمل موثر را بدهد. اما این پیآمد که بخش اعظم توده‌های مردم اروپا بدان کشانده شد (انقلاب در آلمان و مجارستان، شورش و اعتصاب عمومی در فرانسه و ایتالیا، شوراهای تورین)، □□□ □□ □□□□□، دقیقا در □□□□□□□□□□□□□ کشور در اروپا، □□□□ □□ □□□□□□ □□□□□□□□ □□.

چرا یک چنین استثناء پارادخشی[15]؟ به این دلیل بنیادی: در «سیستم کشورهای امپریالیستی»، روسیه تجسم ضعیف‌ترین نقطه بود.[16] البته جنگ بزرگ این ضعف را تسریع و وخیم نموده بود، اما جنگ به تنهایی ضعف را خلق نکرد. پیشتر، انقلاب ۱۹۰۵، حتی علیرغم شکستش، ضعف روسیه تزاری را اندازه گرفته و میزان آن را نشان داده بود. این ضعف حاصل این خصائص ویژه بود: □□□□□□ □ □□□□□ □□□□ □□□□□□□ □□□□□□ □□ □□ □□ □□□□ □□□□□□□ □□□□□□□. تضادهای رژیم فئودالی‌ای که در سحرگاه قرن بیستم با کمک روحانیت فریبکار، در میان تهدیدهای فزاینده تلاش داشت سبعانه‌تر بر توده‌های وسیع دهقانان «جاهل»[17] حکومت کند، (شرایطی که به گونه‌ای نادر شورش دهقانان را به انقلاب کارگری نزدیک کرد).[18] تضادهای استثمار سرمایه‌داری و امپریالیستی در سطح وسیع و گسترده در شهرهای بزرگ و اطراف آنان، در مناطق معدنی، میدان‌های نفتی و غیره. تضادهای استثمار و جنگ‌های استعماری تحمیل شده به همه‌ی مردم. تضاد عظیمی که بین مرحله‌ی توسعه‌ی متدهای سرمایه‌دارانه تولید (به خصوص در مورد تمرکز پرولتاریا: بزرگترین کارخانه‌ی جهان در آن زمان پوتیلف در پتروگراد با ۴۰۰۰۰ کارگر و کارکنان موقت بود) و وضعیت قرون وسطی‌ای در روستاها. شدت یافتن مبارزه‌ی طبقاتی در سراسر کشور، نه فقط بین استثمارگر و استثمار شده، بلکه در میان خود طبقات حاکم (پیوند فئودال‌های بزرگ و تزاریسم خودکامه و پلیسی و نظامی‌گرا؛ اشراف کم‌اهمیت درگیر در توطئه‌ی دائمی؛ بورژوازی بزرگ و بورژوازی لیبرال مخالف تزار بودند، خرده بورژوازی بین همسان‌گرایی و «چپ‌های» آنارشیست در نوسان بود.) جزئیات روند اتفاقات، وضعیت‌های

«استثنائی» دیگری را می‌افزودند[19] که [بدون در نظر گرفتن] گره□ خوردگی تضادهای داخلی و خارجی روسیه غیر قابل فهمند. برای مثال، خصلت «پیشرفته‌ی» نخبه‌ی انقلابی روسی، که بواسطه‌ی سرکوب تزاری اجبارا در تبعید به سر می‌برد و در تبعید «پرورده» شد. نخبه‌ی روسی تمامی میراث تجربه‌ی سیاسی طبقه‌ی کارگر اروپای غربی (و بالاتر از همه مارکسیسم) را جذب کرد. امری که به شکل‌گیری حزب بلشویک که □□ □□□□□ □□□□ □□□□□ «□□□□□□□□□» □□□□ □□ □□□□□ □ □□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□ □□□[20]، بسیار کمک کرد؛ «□□□□□ □□□□□» انقلاب ۱۹۰۵، همانطور که در همه‌ی دوره‌های بحران جدی اتفاق می‌افتد، پرتویی فزاینده بر رابطه‌ی طبقات افکند و آنان را متبلور ساخت، و امکان «کشف» یک شکل جدید سازمان‌دهی سیاسی توده‌ای، □□□□ □□□□□□، فراهم آورد.[21] آخرین تذکر، که کم اهمیت‌ترین تذکر نیست، فرجه‌ی نامنتظره‌ای است که بی رمقی ملل امپریالیستی به بلشویک‌ها ارزانی کرد و اجازه داد تا «راه□شان» را به تاریخ باز کنند، حمایت غیر داوطلبانه اما موثر بورژوازی فرانسوی-انگلیسی، که در لحظه‌ی تعیین کننده، میل به رهایی از تزار یافتند، و هر کاری که می‌توانستند در کمک به انقلاب کردند.[22] مختصر اینکه، همانطور که این جزئیات دقیقا نشان می‌دهند، وضعیت استثنائی روسیه در مورد □□□□□ انقلاب برمی‌گردد به مسئله‌ی □□□□□□ □ □□□ □□□□□□□ □□□□□□□□ که در هر کشور دیگری که □□□□□ □□ □□□ □□ □□□□ □□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□ □ □□ □□□ □□□ □□ □□□ □□□□□□□□ □□□□ غیر قابل فهم می‌باشد.

همه‌ی این امور را لنین در متون بیشماری بارها گفت[23] و استالین در سخنرانی آپریل ۱۹۲۴ خود آن را با کلمات روشنی خلاصه کرد.[24] توسعه‌ی ناموزون سرمایه‌داری از مجرای جنگ ۱۹۱۴-۱۹۱۸ به انقلاب در روسیه منجر شد، چرا که در دوره‌ی انقلابی‌ای که در مقابل تمام بشریت باز شده بود روسیه □□□□□□□□ □□□□ □□ □□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□□□□ بود. روسیه بزرگترین مجموعه‌ی تضادهای تاریخی‌ای که ممکنند را انباشت کرده بود؛ چرا که همزمان □□□□□□□□□□□□ □ □□□□□□□□□□□ ملت بود: یک تضاد عظیم که طبقات مسلط متشتت نه می‌توانستند آن را حل کنند و نه از آن اجتناب بکنند. به عبارت دیگر روسیه که در آستانه‌ی انقلاب پرولتری خویش قرار گرفته بود و در مورد انقلاب بورژوایی‌اش تاخیر داشت، آبستن دو انقلاب بود و نمی‌توانست حتی با به تاخیر انداختن یکی از دیگری سرباز بزند. لنین در این وضعیت استثنایی «غیر قابل حل» (برای طبقات حاکم) بود به درستی □□□□□ □□□□ یک انقلاب در روسیه را دیده بود[25] و □□□□□ □□□□ آن، ابزار یک حمله‌ی تعیین کننده به ضعیف‌ترین حلقه در زنجیره‌ی امپریالیستی،

حزب کمونیست را ساخت که زنجیری بدون حلقه‌ی ضعیف بود.

آیا منظور مارکس و انگلس با ابراز اینکه تاریخ بواسطه‌ی وجه بد آن پیش می‌رود، چیز دیگری بود؟ ما از این گفته وجه کمتر خوب برای کسانی که حاکم بر تاریخند، را می‌فهمیم، اما بدون آنکه معنا را بیش از حد بسط بدهیم [و به کلمات تجاوز بکنیم]، می‌توانیم وجه کمتر خوب را برای آنانی که … در انتظار تاریخ □□ □□□ □□□□□□، تفسیر بکنیم! برای مثال، سوسیال‌دموکرات‌های آلمان در انتهای قرن ۱۹ تصور می‌کردند که آنان به زودی بواسطه‌ی تعلق به قوی‌ترین کشور سرمایه‌داری در کوتاه مدت ترفیع و به پیروزی سوسیالیستی دست می‌یابند، [آن هم] در کشوری که رشد اقتصادی سریعی را از سر می گذراند، درست آن زمانی که آنان نیز رشد انتخاباتی سریعی را تجربه می‌کردند (چنین تقارناتی پیش می‌آید …)

واضح است که آنها گمان می‌کردند تاریخ □□□□ □□□ □□□□، وجه «خوب» پیش می‌رود، وجهی با بیشترین □□□□□□ □□□□□□□، بیشترین رشد، با تضادی که □□ □□□ □□□ □□ (تضاد کار و سرمایه) □□□□□ □□□□□ □□□. به این ترتیب آنها در این مورد فراموش کردند که این امور در آلمانی صورت گرفته‌اند که مسلح به یک ماشین دولتی قدرتمند و مجهز به بورژوازی‌ای است که از مدت‌ها پیش (!) انقلاب سیاسی«□اش» را با حمایت پلیسی، بوروکراتیک و نظامی ارتش بیسمارک (و سپس ویلهلم)، با سودهای فراوان استثمار سرمایه‌دارانه و مستعمراتی تاخت زده بود و مجهز به یک خرده‌بورژوازی شوونیست و ارتجائی نیز هست. در واقع آنها فراموش کردند که در این مورد مدل به این سادگی تضاد کاملا □□□□ است: تضاد واقعی آنقدر با «اوضاع» یکی بود که فقط □□□□□□□ □□□□ □ □□ □□□□ قابل تمیز، تشخیص و دستکاری بود.

سعی کنیم حدود بنیادین این تجربه‌ی عملی و تاملات ناشی از آنان را در لنین مشخص کنیم. قبل از هر چیز بیدرنگ باید گفت که این تنها تجربه‌ای نبود که لنین را آگاه نمود. ۱۹۰۵ قبل از ۱۹۱۷، قبل از ۱۹۰۵ سرخوردگی تاریخی بزرگ انگلیس و آلمان، پیش از آن کمون، حتی پیش‌تر از آن شکست انقلابات ۱۸۴۸-۱۸۴۹ آلمان بود. همه‌ی این تجارب در طی زمان، مستقیم یا غیر مستقیم، مورد تامل قرار گرفته بودند (انگلس، □□□□□□ □ □□ □□□□□□ □□ □□□□□؛ مارکس، □□□□□□□ □□□□□□ □□ □□□□□□□ □□□ □□□□□ □□ □□□□□□□ □□□□□ □□□□□□ □□□□□□□ □□□ □□□□□□□ □□□□□، انگلس، □□□ □□□□□□□ □□□□□□ و الخ)، و حتی به تجارب انقلابی پیشین‌تر، به انقلابات بورژوایی انگلیس و فرانسه، ربط داده شده بودند.

به چه نحو دیگری می‌توانیم این آزمایشات عملی، و تفاسیر تئوریک آنان را جمعبندی بکنیم، جز اینکه بگوئیم: تمام تجربه‌ی انقلابی مارکسیستی نشان می‌دهد که تضاد عمومی (این تضاد پیشتر ذکر شد: تضاد بین نیروها و روابط تولید که در اساس در تضاد بین دو طبقه‌ی آنتاگونیستی مجسم می‌شود) برای توضیح وضعیتی کافی است که در آن «انقلاب در دستور روز» قرار دارد، اما تضاد بواسطه‌ی نیروی مستقیم و ساده‌ی خود نمی‌تواند موجب یک «وضعیت انقلابی» و به طریق اولی نمی‌تواند موجب گسست انقلابی و پیروزی انقلاب بشود. برای اینکه این تضاد بتواند «□□□» به معنای اخص کلمه بشود، بدل به بنیاد گسست بشود، باید «وضعیت‌ها» و «جریاناتی» (که بسیاری از آنان □□□□□ به لحاظ سرچشمه و جهت به گونه‌ای پارادخش [پارادکسال] با انقلاب بیگانه‌اند و براستی «در مخالفت مطلق» با آنند) انباشت بشوند. آنان در یک □□□□□□ □□□□□ □□□□□ □□□□ در هم «ذوب می‌شوند»، وقتیکه وضعیت‌ها و جریانات به گرد آمدن اکثریت عظیم توده‌های مردمی برای حمله به رژیمی منتهی می‌شود که طبقات حاکم آن □□□□ □□ □□□□ □□ □□ □□□□□□.[26] پیش‌فرض این وضعیت نه فقط «ذوب» دو شرط بنیادی[27] در یک «بحران ملی واحد» است، بلکه پیش‌فرض خود هر یک از این شروط، [اگر] (به طور مجرد) جداگانه در نظر گرفته شود، «ذوب» مجموعه‌ای از تضادها است. به چه شکل دیگر ممکن است که توده‌های مردمی‌ای که به لحاظ طبقاتی [بین] (پرولتاریا، دهقانان، خرده بورژوازی) تقسیم شده‌اند، بتوانند، آگاهانه یا ناآگاهانه، در حمله عمومی به رژیم موجود □□ □□ بپیوندند؟ و چگونه ممکن است طبقات حاکم (اریستوکرات‌ها، بورژوازی بزرگ، بورژوازی صنعتی، بورژوازی مالی و غیره) که بواسطه‌ی تجربه‌ی طولانی و غریزه‌ی متقن علیرغم اختلافات یاد گرفته‌اند در ائتلافی مقدس بر علیه استعمار شدگان با یکدیگر پیمان ببندند، سر بزنگاه خود را چنین ناتوان، متفرق، بدون رهبران سیاسی جدید، فاقد حمایت بورژوازی خارجی، در دژ خویش، ماشین دولتی، خلع سلاح شده دریابند و ناگهان توسط مردمی از پای در بیایند که این همه وقت بواسطه‌ی قهر و فریب تحت کنترل نگاه داشته بودند؟ اگر در این وضعیت انباشت عظیم «تضادهایی» وارد بازی□ □□ □□□□ □□□□□□□ بشود که برخی از آنان به شکل افراطی نامتجانس‌اند، [یعنی] منشاء متفاوت، جهت‌های متفاوت، □□□□ □ □□□□□ استعمال مختلف دارند، ولی با این همه در یک وحدت گسستی «مستحیل» می‌شوند، ما دیگر نمی‌توانیم از قدرت تنها و یگانه‌ی «تضاد» عمومی سخن بگوئیم. البته، تضاد اساسی بر این زمانه چیره است (وقتی انقلاب «در دستور روز» است) و در همه‌ی این «تضادها» و حتی در «ذوب» آنان در یکدیگر فعال است. اما در این ضمن نمی‌توان با دقت کامل ادعا کرد که این تضادها و

ذوب‌شان منحصرا □□□□ □□□ تضاد عمومی هستند. چرا که «وضعیت‌ها» و «جریاناتی» که تحقق می‌یابند چیزی بیش از نمود ناب و ساده‌ی تضادها هستند. آنان وابسته به روابط تولیدند، که البته □□□□□ تضادند، اما در عین حال □□□□□ □□□□ آن هستند؛ تضادها وابسته به روبناها، وهله‌هائی که از آنان مشتق می‌شوند، هستند، اما دارای سازواری و اثرگذاری خویشند، حتی به اوضاع بین‌المللی وابسته‌اند که با بازی نقش ویژه‌ی خود به عنوان [عامل] تعیین کننده دخیلند.[28] این امر بدین معناست: «تفاوت‌هایی» که هر یک از وهله□های حاضر در بازی شکل می‌دهند (و در «انباشت» مورد بحث لنین متجلی می‌شوند) اگر چه در یک یگانگی واقعی «□□□» می‌شوند، اما همچون □□□□ ناب در وحدت درونی یک تضاد □□□□ «□□□□» نمی‌شوند. [تضادها] این □□□□□□ را که در «ذوب» گسست انقلابی[29] □□□□□ □□□□□□، برحسب □□□ □□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□ □□□□ بواسطه‌ی آنچه که هستند، و بر حسب حالت‌های خاص عمل‌شان، □□□□□ □□□□□□.

در □□□□□ این یگانگی، تضادها اگر چه یگانگی بنیادی‌ای، که به آنان زندگی می‌بخشد، را تکمیل و □□□□□□ □□□□□ می‌دهند، اما در این میان □□□□□□□ را نیز نشان می‌دهند، یعنی نشان می‌دهند که: «تضاد» از ساخت کل و بدنه‌ی اجتماعی‌ای که در آن عمل می‌کند، جدا نشدنی است، «تضاد» از شرایط صوری هستی خود، و حتی از وهله‌ای که بر آن حاکم است نیز جدا نشدنی است؛ [تضاد] در ژرفای خویش، □□□□□ □□ □□□□ است، تعین کننده، اما در یک و همان حرکت، و بواسطه‌ی □□□□ و □□□□□□□ فرماسیون اجتماعی که به آنان جان می‌بخشد، تعیین می‌شود؛ این امر را می‌توان □□□□□□□□ □□□ □□ □□□ تضاد نامید.[30]

من چندان در بند اصطلاح □□□□□□□□ نیستم (که از رشته‌های دیگر قرض شده است)، اما آن را در غیاب چیز بهتری به کار می‌برم، چه به عنوان یک □□□□□ و چه به عنوان یک □□□□□، همچنین بواسطه اینکه این مفهوم ما را قادر می‌سازد به روشنی ببینیم چرا با چیزی □□□□□ □□□□□□ □□ □□□□ □□□□ سرو کار داریم، [به کار می‌گیرم].

در واقع، یک تضاد هگلی هیچگاه □□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□، علیرغم اینکه اغلب ظواهر فراتعیین شدن را داراست. برای مثال، در پدیده‌شناسی ذهن، که «تجربه‌های» آگاهی، دیالکتیک و کمال آنان را در نیل به شناخت مطلق توصیف می‌کند، تضاد □□□□ □□□□ □□□□□□□، بلکه برعکس بسیار پیچیده به نظر می‌آید. به معنای دقیق کلمه، فقط اولین تضاد، تضاد بین آگاهی حسی و دانش آن را می‌توان ساده نامید. اما هر چه بیشتر در دیالکتیک تولید آن پیش برویم، هر چه آگاهی غنی‌تر

می‌شود، تضادش پیچیده‌تر می‌شود. معهذا، می‌توان نشان داد که این پیچیدگی، پیچیدگی یک [illegible] نیست، بلکه پیچیدگی [illegible] فزاینده‌ای است که فقط ظواهر یک فراتعیین را داراست. در واقع آگاهی در هر لحظه‌ی شدنش جوهر خویش را (که منطبق است بر مرحله‌ای که بدان نائل شده)، [illegible] که بوده است، و از طریق [illegible] اشکال تاریخی منطبق بر آن تجربه و زندگی می‌کند. بدین ترتیب هگل نشان می‌دهد که هر آگاهی حتی در [زمان] حال خویش یک [illegible] زدوده-حفظ شده (aufgehoben) و یک [illegible] داراست (جهانی که این [آگاهی] می‌تواند آگاهی‌اش باشد، اما در پدیده‌شناسی در حاشیه می‌ماند و حضوری بالقوه و نهفته داراست)، و اینکه این جهان همچون گذشته‌اش دارای [illegible] شده است. اما این [illegible] گذشته‌ی آگاهی و [illegible] نهفته‌ی (منطبق بر این تصاویر) هرگز بر آگاهی کنونی، به عنوان [illegible] از خود تاثیری نمی‌گذارند: این تصاویر و جهان‌ها به آگاهی فقط همچون پژواک‌ها (خاطرات، اشباح تاریخمندانه‌ی) آنچه که شده است، یعنی همچون پیش‌گویی‌های خویش یا اشاراتی به خویش مربوطند. از آنجا که گذشته [در هگل] هرگز [چیزی] بیش از جوهر درونی (فی‌نفسه) آینده‌ای نیست که آن را در بر می‌گیرد، این حضور گذشته، آگاهی‌ای است که خود را کنونی نموده است و یک [illegible] به عنوان [illegible]، [illegible] که به تنهایی آن را تعیین می‌کند؛ [در حالیکه] آگاهی نیاز به دوایری [illegible] – دارد، برای اینکه در مرکزش از موثربودگی آنان تاثیر بپذیرد، ملخص کلام، برای اینکه جوهر آن توسط آنان فراتعیین بشود. اما [نزد هگل] این چنین نیست.

این حقیقت حتی در «فلسفه‌ی تاریخ» [هگل] روشن‌تر است. در این اثر ما دوباره با [illegible] فراتعیین مواجه می‌شویم: آیا همه‌ی جوامع تاریخی از یک مجموعه‌ی بی‌انتهای تعیین‌کننده‌های مشخص، از قوانین سیاسی گرفته تا مذهب بواسطه‌ی عرف [یا سنن]، عادات، رژیم‌های مالی، تجاری و اقتصادی، سیستم آموزشی، هنرها، فلسفه و الخ تشکیل نشده‌اند؟ با این همه، هیچ یک از این تعیین‌کننده‌ها، در ذات خویش، [illegible] از تعیین‌کننده‌های دیگر نیست، نه فقط برای اینکه مجموعه‌ی آنان یک تمامیت ارگانیک اصیل تشکیل می‌دهند، بلکه به علاوه و بویژه برای اینکه این تمامیت در [illegible] که [illegible] همه‌ی این تعیین‌کننده‌های مشخص است. بدین ترتیب روم: تاریخ سترگ آن، نهادهایش، بحران‌ها و مخاطراتش، چیزی نیستند جز

تجلی موقت اصل درونی [illegible] و نابودی آن. اگرچه این اصل درونی در خود اصل هر یک از فرماسیون‌هایی که از آنان عبور کرده است را [illegible] در بر دارد، اما به عنوان پژواک‌های خویشتن؛ –به این خاطر ایضا فقط یک مرکز دارد، که مرکز تمام جهان‌های گذشته‌ی محفوظ در حافظه‌ی آن است؛ به این خاطر [illegible]. و در خود همین سادگی است که [illegible] خودویژه‌ی آن ظاهر می‌شود: در روم، [illegible]، به عنوان آگاهی تضاد ماهوی در دریافت شخصیت حقوقی مجرد ظاهر می‌شود، که هدف آن جهان مشخص ذهنیت است، ولی به هدف [illegible]. این تضادی است که روم را خواهد پاشاند و آینده‌ی آن، [illegible] در مسیحیت قرون وسطی، را تولید خواهد کرد. از این رو تمام پیچیدگی روم تضاد در اصل ساده‌ی روم که فقط جوهر درونی این غنای بی‌انتهای تاریخی است، را به هیچ وجه فراتعیین نمی‌کند. برای اینکه دقیقا [illegible] سئوال بنیادین مطرح شود، کافی است بپرسیم [illegible] هگل در مورد پدیده‌ی استحاله‌های تاریخی بواسطه‌ی [illegible] تضاد به تامل پرداخت؟ سادگی تضاد هگلی در واقع ممکن نیست، [illegible] بواسطه‌ی سادگی [illegible] که جوهر هر دوره‌ی تاریخی را تشکیل می‌دهد. چون اگر به حق [illegible]، تنوع نامتناهی یک جامعه‌ی معین تاریخی (یونان، روم، امپراطوری مقدس، انگلیس و الخ) [illegible] ممکن باشد، پس [illegible] که به حق سادگی‌اش را از تضاد کسب کرده است، نیز می‌تواند در تضاد به تامل درآید. آیا باید از این صریحتر باشیم؟ خود این تقلیل (که هگل ایده‌ی آن را از منتسکیو می‌گیرد)، تقلیل [illegible] عناصر (اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و نهادهای قانونی، سنن، سیستم‌های اخلاقی، هنر، مذهب، فلسفه، و حتی [illegible] تاریخی: جنگ‌ها، نبردها، شکست‌ها و الخ) که زندگی مشخص یک دوران تاریخی را می‌سازند، به [illegible] اصل یگانگی درونی، فقط به یک [illegible] ممکن است؛ به شرط اینکه تمام زندگی مشخص قوم را چون برونی‌سازی- بیگانگی (Entausserung-Entfremdung) یک [illegible] در نظر بگیریم، که [illegible]. فکر می‌کنم حالا می‌بینیم چگونه «لفافه‌ی رازآمیز» بر «هسته» تاثیر می‌گذارد و آن را آلوده می‌کند – چرا که [illegible]. همچنین به این دلیل است که هگل می‌تواند تاریخ عمومی، از شرق باستان تا به امروز، را به عنوان دیالکتیک، یعنی [به عنوان تاریخی] که بواسطه‌ی بازی ساده‌ی یک اصل تضاد [illegible] حرکت می‌کند، ارائه دهد. به این دلیل است که در اساس برای او هرگز گسست حقیقی

وجود ندارد، نه پایان حقیقی تاریخ واقعی‌ای وجود دارد و نه آغازی رادیکال برای آن.

همچنین به این دلیل است که فلسفه‌ی تاریخ به استحاله‌های دیالکتیکی همشکلی مزین شده است. او از این دریافت شگفت نمی‌تواند دفاع کند مگر از تارک روح؛ از آن منظر برتری که اقوام فراوانی در اختیار دارد و برایش چندان مطرح نیست، که یک قوم می‌میرد، همینکه تجسم اصل تعیین‌کننده‌ی یک لحظه‌ی ایده شد. همینکه قوم تجسم اصل شد، و از آن به منظور باقی گذاشتن خاطره‌ی خویشتنی که تاریخ است، استفاده نمود، اصل را، ضمن تحویلش به این یا آن قوم [illegible] (حتی اگر رابطه‌ی تاریخی با قوم دیگر بسیار نابسنده باشد!) کنار می‌نهد؛ قوم دیگر با بازتاب آن [اصل] در جوهر خویش، در آن نوید اصل درونی خود، یعنی، لحظه‌ی تالی منطقی ایده را گویا به طور اتفاقی خواهد یافت، غیره و غیره.

باید روشن باشد که این تصمیمات دلخواسته (اگرچه با بصیرت نبوغ‌آسایی در هم تنیده شده‌اند) فقط به [illegible] در «دریافت جهان» و در «سیستم» هگل نیستند، بلکه در واقع [illegible] او بازتاب می‌یابند، به ویژه در «[illegible]» که وظیفه‌ی آن حرکت دادن جادوئی محتوای‌های مشخص دوران تاریخی به سمت هدف ایدئولوژیکشان است.

بنابراین «وارونسازی» مارکسیستی دیالکتیک هگلی چیزی کاملا متفاوت از استخراج ناب و ساده است. اگر ما به روشنی رابطه‌ی درونی و [illegible] را دریابیم که ساخت هگلی دیالکتیک با «جهان‌بینی» هگل، یعنی با فلسفه‌ی نظرورزانه دارد، [می‌بینیم] این دریافت حقیقتا نمی‌تواند دور افکنده شود، [illegible]. اگر اینکار صورت نگیرد، چه بخواهیم و چه نخواهیم، می‌بایست، ۱۵۰ سال پس از مرگ هگل و ۱۰۰ سال بعداز مرگ مارکس، جامه‌ی کهنه «لفافه‌ی رازآمیز» مشهور را به دنبال خود بکشیم.

به لنین و از طریق او به مارکس بازگردیم. اگر این امر حقیقت داشته باشد که وضعیت انقلابی در روسیه دقیقا نتیجه‌ی [illegible] تضاد طبقاتی بنیادین بود، همانطور که عمل و تامل لنینی ثابت می‌کند، احتمالا می‌بایست از خود بپرسیم در این «[illegible] استثنائی» چه چیز [illegible] است و آیا مثل همه‌ی استثنائات، این یکی نیز خود قانون را روشن نمی‌کند – آیا این استثناء، بدون دانستن قانون،

□□□ □□□□□ نیست؟ مگر در نهایت، □□□□□□ □□ □□□□□ □□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□؟ استثناء شکست انقلاب ۱۸۴۹ در آلمان، استثناء شکست [کمون] پاریس ۱۸۷۱، استثناء شکست سوسیال دموکراسی آلمان در آغاز قرن بیستم و خیانت شوینیستی ۱۹۱۴، استثناء موفقیت ۱۹۱۷ ... استثنائات، اما □□□□□□□ □□□□ □□ □□ □□□؟

استثناء نسبت به هیچ چیز، مگر نسبت به یک ایده‌ی □□□□ اما راحت و اطمینان‌بخش شِمای دیالکتیکی ساده و ناب که در عمق سادگی‌اش به نظر می‌رسد خاطره (یا بازشناسی نمود) مدل هگلی را حفظ کرده است و به «قدرت» حل فی‌نفسه‌ی تضاد مجرد اعتقاد دارد: در مورد پیش روی ما تضاد «زیبای» سرمایه و کار. من مطمئنا انکار نمی‌کنم که «سادگی» این شمای پالایش شده تا اندازه‌ای به ضرورت‌های □□□□ بسیج توده‌ها پاسخ داده است؛ گذشته از این‌ها، به خوبی می‌دانیم که اشکال اتوپیایی سوسیالیسم هم یک نقش تاریخی بازی کردند، و آن را □□ خوب ایفاء کردند، چرا که آنها توده‌ها را [همراه با نحوه‌ی بیان] آگاهی‌شان و الفاظ آن [آگاهی] جذب کردند، چرا که اگر انسان می‌خواهد توده‌ها را به جلو هدایت کند، حتی این [نحوه] می‌باید عمدتا نحوه جذب آنان نیز باشد. روزی آن کاری که □□□□□ □ □□□□□ □□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□، ضروری خواهد شد، ولی این بار همان کار با اشکال هنوز شماتیک-اتوپیایی آگاهی توده‌ها (حتی با آگاهی برخی از نظریه‌پردازان آن) که متاثر از □□□□□□□□ در اولین مرحله‌ی تاریخ آنند، یعنی □□□□□□□ □□□□□□ □□□□□ □□□□□ □ □□□□□ □□ □□□□□[31]□ ضروری خواهد بود. معهذا ما در همه‌ی مقالات مهم تاریخی-سیاسی‌ای که توسط مارکس و انگلس در خلال این دوره نوشته شده‌اند، دقیقا موادی را برای تامل مقدماتی در مورد این به اصطلاح «استثنائات» می‌یابیم. از آنان این باور بنیادی نشات می‌گیرد که □□□□ □□□□□□-□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□□□□ □□□□□ □□ □□□□ □□□□□□ □□□□ □ □□□□□□□□□ □□ □□ □□ □□□ □□□□ □□□ □□□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□. این تضاد بواسطه‌ی اشکال □□□□□ (دولت، ایدئولوژی مسلط، مذهب، جنبش‌های سیاسی سازمان‌یافته و الخ) تشخص یافته است؛ این تضاد بواسطه‌ی □□□□□ □□□□□□ □□□□□ □ □□□□□□□ تشخص یافته است که آن را از یک سو به عنوان □□□□□□ □□□ (انقلاب بورژوائی کامل یا به عقب رانده شده، استثمار فئودالی کاملا یا بخشا از بین رفته یا اصلا از بین نرفته، «عرف‌های» محلی، □□□ ملی خاص، حتی «سبک خاص» مبارزه و رفتار سیاسی، و غیره) و از سوی دیگر به عنوان □□□□□□ □□□□□□□□□ موجود (آنچه که در آن وضعیت تسلط دارد: رقابت ملل سرمایه‌داری، یا «بین‌المللی‌گرایی امپریالیستی»، یا رقابت بین امپریالیسم، و غیره)

تعیین می‌کنند. بسیاری از این پدیده‌ها از «قانون توسعه‌ی ناموزون» به معنای لنینی کلمه مشتق می‌شوند.

آیا این امر چیز دیگری معنا می‌دهد جز اینکه تضادِ ظاهرا ساده [illegible]؟ استثنائی که قاعده، قاعده‌ی قاعده را در خود به نمایش می‌نهد، و با عزیمت از این [illegible] «استثنائات» قدیمی باید به عنوان مثال‌های روشناسانه‌ی ساده‌ی [illegible] در نظر گرفته شوند. آیا اکنون می‌توانم، از منظر این قانون، با تلاش به پوشش کل پدیده‌ها، بگویم که یک تضاد می‌تواند فراتعیین شده باشد، چه فراتعیین در جهت بازدارنده‌ی تاریخی، به معنای یک «سد» حقیقی [در مقابل] تضاد (برای مثال آلمان دوران ویلهلم[32]) و چه فراتعیین در جهت گسست تاریخی[33] (روسیه در ۱۹۱۷)، اما [illegible] تحت هیچ شرایطی، [illegible] «[illegible]» [illegible] نمی‌شود؟ با این امر که خود ناب‌بودگی استثنا خواهد بود، موافقم، اما مثالی قابل ذکر برای آن نمی‌شناسم. اما اگر هر تضادی در پراکسیس تاریخی مارکسیستی چونان یک [illegible] ظاهر می‌شود، اگر فراتعیین‌کنندگی در مقابل تضاد هگلی [illegible] تضاد مارکسیستی را تشکیل می‌دهد، اگر «سادگی» دیالکتیک هگلی به «جهان‌بینی» هگل، به خصوص به دریافت تاریخی‌ای که در آن بازتاب می‌یابد، برمی‌گردد، باید از خود بپرسیم، [illegible] و [illegible] تضاد مارکسیستی [illegible] و از خود سئوال بکنیم چگونه دریافت مارکسیستی جامعه در این [illegible]. این سئوال سئوالی است حیاتی. زیرا بدیهی است اگر نتوانیم [illegible]ای را نشان بدهیم که به ساخت خودویژه تضاد نزد مارکس و دریافت او از جامعه و تاریخ وحدت می‌بخشد، اگر مفاهیم تئوری مارکسیستی تاریخ بنیاد این فراتعیین‌کنندگی نباشد، مقوله پا در هوا خواهد ماند. زیرا حتی اگر این مقوله دقیق، حتی اگر درستی آن بواسطه‌ی پراکسیس سیاسی نیز تائید شده باشد، تا بدینجا مقوله‌ای توصیفی و بنابراین احتمالی[34] است، و [illegible] بسته به تئوری [illegible]ای است که از راه برسد.

در اینجا دوباره با شبح مدل هگلی مواجه خواهیم شد – نه شبح مدل مجرد تضاد، بلکه شبح مدل مشخص [illegible]ای که در مدل بازتاب می‌یابد. اگر بخواهیم واقعا نشان بدهیم که ساخت ویژه‌ی تضاد مارکسیستی بر پایه‌ی دریافت مارکس از تاریخ است، ابتدا باید اطمینان حاصل شود که خود این دریافت فقط «وارونسازی» ناب و ساده‌ی دریافت هگلی نیست. حقیقت دارد که ما می‌توانیم به عنوان اولین تقرب استدلال بکنیم که مارکس دریافت هگلی تاریخ را «واژگون» کرد.

این امر را می‌توان به سرعت نشان داد: کل دریافت هگلی را دیالکتیک اصول درونی هر جامعه، یعنی دیالکتیک لحظات ایده تنظیم می‌کند؛ همانطور که مارکس بارها گفت، هگل زندگی مادی، تاریخ مشخص همه‌ی اقوام را بواسطه‌ی دیالکتیک آگاهی (آگاهی یک قوم نسبت به خودش: ایدئولوژی‌اش) توضیح می‌دهد. برای مارکس برعکس، زندگی مادی انسان‌ها تاریخ آنان را توضیح می‌دهد، بنابراین آگاهی آنان، ایدئولوژی‌های‌شان تنها نمودهای زندگی مادی‌شان هستند. در این ضدیت تمام تجلیات «وارونسازی» وحدت یافته‌اند. بحث را به افراط، کم و بیش تا مرزهای اغراق در یک کاریکاتور، پیش ببریم: در هگل چه می‌یابیم؟ یک دریافت از جامعه که دستاوردهای تئوری سیاسی و اقتصاد سیاسی قرن هجدهم را بر می گیرد و به هر جامعه‌ای به عنوان جامعه‌ای متشکل از دو □□□□□ می‌نگرد (البته به هر جامعه‌ی مدرن؛ به جامعه‌ی کنونی که ظهور آنچیزی است که روزگاری فقط یک جوانه بود.) [این دو جامعه عبارتند از:] جامعه‌ی نیازها یا جامعه‌ی مدنی، و جامعه‌ی سیاسی یا دولت و هر چیزی که در دولت تجسم می‌یابد: مذهب، فلسفه، ملخص کلام: آگاهی دوران نسبت به خویش. به بیانی دیگر و شماتیک، [هر جامعه‌ای از دو جامعه] بواسطه‌ی زندگی مادی از یکسو و از سوی دیگر بواسطه‌ی زندگی روحانی [تشکیل می‌شود]. برای هگل، زندگی مادی (جامعه‌ی مدنی، یعنی اقتصاد) که فقط □□□□□ □□□[35] است، به ظاهر خودمختار، ولی تابع یک قانون خارج از خویش، [تابع] هدف خود که در عین حال شرط امکان آن، یعنی دولت و بنابراین زندگی روحانی است. خوب، در اینجا ما دوباره راهی برای واژگونی هگل داریم که ظاهرا مارکس را تولید می‌کند. [به این شکل] ساده: □□□□□□ □□□□ □□□□□□ □□□ □□□□□□□□ □□□□ (و □□□□ □□□□ □□□ □□□□): جامعه‌ی مدنی و دولت، اقتصاد و سیاست–ایدئولوژی، اما برای تبدیل [یا استحاله‌ی] جوهر به نمود و نمود به جوهر، در صورت علاقه، بایست نیرنگ عقل به معنای عکس آن به کار رود. در حالیکه برای هگل [امر] سیاسی-ایدئولوژیک جوهر اقتصاد بود، برای مارکس، این اقتصاد است که جوهر [امر] سیاسی-ایدئولوژیک خواهد بود. بنابراین [امور] سیاسی و ایدئولوژیک منحصرا نمود [امر] اقتصادی و اقتصاد «جوهر» آنان خواهد بود. به جای اصل «ناب» هگل، یعنی آگاهی (دوران از خویش)، اصل درونی ساده‌ای که نزد هگل اصلی برای فهم همه‌ی تعیین‌کنندگی‌های یک قوم تاریخی است، می‌توان □□ □□□ □□□□□ □□□□، نقیض آن را نهاد: زندگی مادی، اقتصاد، [یعنی] یک اصل ساده که به نوبه‌ی خود بدل به تنها اصل فهمیدن همه‌ی تعیین‌کنندگی‌های یک قوم تاریخی می‌شود.[36] آیا □□□ □□ □□□□□□□□□ نیست؟ در این جهتند عبارات مشهور مارکس در مورد آسیای دستی، آسیای آبی و آسیای

بخاری، اگر آنان را تحت‌الفظی یا خارج از زمینه‌ی [مربوطه] در نظر بگیرد.[37] نتیجه‌ی منطقی این وسوسه □□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□ □□□□ با فقط یک تفاوت خواهد بود: دیگر مسئله‌ی استنتاج لحظات متوالی از ایده مطرح نخواهد بود، بلکه استنتاج لحظات از اقتصاد بر پایه‌ی همان تضاد درونی مطرح می‌شود. این وسوسه به تقلیل رادیکال دیالکتیک تاریخ به دیالکتیک شیوه‌های تولید متوالی، به تکنیک‌های تولید متفاوت، منجر می‌شود. برای این وسوسه‌ها در تاریخ مارکسیسم نام وجود دارد: اکونومیسم و حتی تکنولوژیسم. اما فقط تذکر این دو اصطلاح کافی است برای آنکه بلافاصله خاطره‌ی مبارزات نظری و عملی مارکس و شاگردانش را بر علیه «انحرافات» زنده کند. و در کنار متن بیش از حد مشهور راجع به ماشین بخار متون بسیار بی چون و چرائی بر علیه اکونومیسم قرار دارند! از این کاریکاتور بگذریم، نه برای اینکه اکونومیسم را در مقابل محکومیت‌های رسمی قرار دهیم، بلکه برای بررسی آن اصول معتبری که در این محکومیت‌ها و در تفکر واقعی مارکس فعال هستند.

بنابراین کاملا قطعی است که حفظ حکایت «وارونسازی»، علیرغم ظاهر دقیق آن، میسر نیست. زیرا در حقیقت □□□□□ □□□□□□□□□ □□□ □□□□ □□□□□ □□ □□ □□ «□□□□□□» □□□□□ □□ □□□ □□□□. او اصطلاحات دیگری جایگزین آنان کرد که نسبت دوری با اصطلاحات هگل دارند. به علاوه او رابطه‌ای که پیش از او بین اصطلاحات حاکم بود، را کاملا واژگون کرد. نزد مارکس □□□□□□ هم اصطلاحات و هم رابطه‌شان هستند که طبیعت و معنای‌شان را تغییر می‌دهند.

□□□□ □□□□□□□□ دیگر همان اصطلاحات نیستند.

بی شک مارکس هنوز از جامعه‌ی مدنی (به خصوص در ایدئولوژی آلمانی که در آن این اصطلاح اغلب به غلط [در فرانسه] «جامعه‌ی بورژوائی» ترجمه شده است[38])، حرف می‌زند، اما به عنوان اشاره‌ای به گذشته، برای ذکر مکان کشفیاتش و نه برای استفاده‌ی مجدد از □□□□□. شکل‌گیری مفهوم نیاز به بررسی دقیقتر دارد.

تحت اشکال مجرد فلسفه‌ی سیاسی قرن هجدهم و اشکال مشخص‌تر اقتصاد سیاسی آن، ما نه یک تئوری حقیقی تاریخ اقتصادی، حتی نه یک تئوری اقتصادی حقیقی، بلکه □□□□□ □ □□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□، ملخص کلام، یک نوع □□□□□□□□□□ □□□□□-□□□□□□□ را خواهیم دید. با این همه امر قابل توجه در تلاش فلاسفه (لاک، هلویتیوس و غیره) و ایضا در تلاش اقتصاددانان (تورگو، اسمیت و غیره) این است که توصیف جامعه‌ی مدنی

در این تلاش‌ها آنچنان صورت گرفته است انگار که توصیف (و شالوده‌ی آن چیزی هستند که هگل جان آن را به کمال خلاصه کرده و «□□□□ □□□□□□» می‌نامد؛ جهانی که به عنوان ربط به جوهر درونی خویش به طور مستقیم به روابط افرادی که بواسطه‌ی اراده‌ی ویژه‌شان، منافع‌شان، ملخص کلام نیازهایشان تعریف می‌شوند، ربط داده شده است.

وقتی می‌دانیم که مارکس کل دریافت اقتصاد سیاسی‌اش را بر پایه نقد پیش‌فرض (□□□□□ □□□□□□□ و تجرید قانونی و اخلاقی آن یعنی «□□□□□» فلاسفه) قرار داده است، پس باید بی شک بدانیم که او نمی‌توانسته مفهومی را برگیرد که □□□□□ □□□□□□ این پیش‌فرض است. آنچه برای مارکس اهمیت داشت در واقع نه □□□□□ (مجرد) رفتار اقتصادی و نه □□□□□ مفروض آن در اسطوره‌ی انسان اقتصادی، بلکه برای او «□□□□□□□□□□□» این جهان و □□□□□□□□ □□□□□□□□ این «□□□□□□□□□□□» اهمیت داشت. از این روست که مفهوم «□□□□□□ □□□□» -جهان رفتار اقتصادی فردی و سرچشمه‌ی ایدئولوژیک آن- در کار مارکس محو می‌شود. به این دلیل است که □□□□□□ □□□□□□□ □□□□ (قوانین بازاری که برای مثال اسمیت در □□□ تلاش برای پایه‌گذاری [علم اقتصاد] □□□□□□□□□) توسط مارکس به عنوان نتیجه‌ی یک واقعیت عمیق‌تر و مشخص‌تر، یعنی □□□□□ □□□□□ یک فرماسیون اجتماعی معین فهمیده می‌شود. آنجا برای اولین بار رفتارهای اقتصادی فردی (که به عنوان بهانه در خدمت این پدیده‌شناسی اقتصادی-فلسفی بودند) بر حسب □□□□□ □□□□□□□ سنجیده شدند. از این به بعد درجه‌ی انکشاف □□□□□□□ □□□□□، وضعیت □□□□□ □□□□□ مفاهیم بنیادی مارکس‌اند. اگر «جامعه‌ی مدنی» برای مارکس اشاره به مکان مفاهیم جدید هم بوده باشد (اینجاست که باید تحقیق کرد)، اما باید اعتراف نمود که «جامعه‌ی مدنی» حتی ماده‌ی این مفاهیم را به او عرضه نمی‌کرد. اما کجا انسان همه‌ی این‌ها را نزد هگل می‌یابد؟

در مورد دولت، نشان دادن این امر بسیار ساده است که آن دیگر همان محتوایی را برای مارکس ندارد که برای هگل داشته است. مطمئنا نه فقط به این خاطر که دولت دیگر «واقعیت ایده» نمی‌تواند باشد، بلکه همچنین و در درجه‌ی اول به این خاطر که دولت به شکلی سیستماتیک □□ □□□□□ □□□□□ سرکوب در خدمت طبقه‌ی استثمارگر حاکم به تفکر درآمده است. مارکس، آنجا [نزد هگل]، تحت «توصیف» و برین‌سازی[39] خصائص دولت نیز □□ □□□□□ □□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□ □□□□□□□ در رابطه‌ی مستقیم با □□□□□ □□□□□□ را می‌یابد که از آن در قرن هجدهم ([توسط] لینگه، روسو و غیره) خبر داده شده بود، و حتی هگل نیز آن را در

فلسفه‌ی حق برگرفته (از آن «پدیده‌ی» نیرنگ عقل را ساخت که دولت ظفر آن است: تقابل بین ثروت و فقر) و مکررا توسط تاریخ‌نگاران سالهای ۱۸۳۰ نیز مورد استفاده قرار گرفته بود. دخالت این مفهوم نو و پیوند آن با یکی از مفاهیم پایه‌ای ساخت اقتصادی، □□□□ □□□□ را از پائین تا بالا به هم زده و تغییر می‌دهد، چرا که دیگر [دولت] بر فراز گروه‌های انسانی قرار ندارد، بلکه در خدمت طبقه‌ی حاکم است، دیگر ماموریت آن نه به کمال رساندن خویش در هنر، مذهب و فلسفه، بلکه قرار دادن آنان در خدمت منافع طبقه‌ی حاکم است، یا حتی فراتر از این، آنان را مجبور می‌کند که پایه‌ی خود را ایده‌ها و تم‌هایی قرار بدهند که آن را مسلط بگرداند؛ بنابراین [دولت] از حقیقت «جامعه‌ی مدنی» بودن دست می‌کشد، نه این خاطر که بدل به حقیقت چیز دیگری، حتی حقیقت اقتصاد بگردد، بلکه ابزار عمل و تسلط یک طبقه‌ی اجتماعی بشود و الخ.

معهذا این فقط □□□□□□□□ نیستند که تغییر می‌کنند، این تغییر شامل □□□ □□□□□□□□ نیز می‌شود.

نباید گمان کرد که این امر به معنای توزیع تکنیکی جدید نقشها است که بواسطه‌ی تکثیر اصطلاحات جدید تحمیل می‌شود. چگونه این اصطلاحات جدید تنظیم شده‌اند؟ از یک سو، □□□□ (پایه‌ی اقتصادی: نیروهای تولید و روابط تولید)؛ از سوی دیگر، □□□□□ (دولت و همه‌ی اشکال قانونی، سیاسی و ایدئولوژیکی). معهذا دیده‌ایم که انسان می‌تواند بکوشد بین دو گروه مقولات □□□□□□ □□□□ای را حفظ کند (که هگل بین جامعه‌ی مدنی و دولت برقرار می‌کند) [همچون] □□□□□□ □□□ □□□□ □ □□□□ □□ که در دریافت «حقیقتِ …» تعالی[40] می‌یابد. همانطور که نزد هگل دولت □□□□□ جامعه‌ی مدنی و فقط نمودی است که جامعه‌ی مدنی به شکرانه‌ی بازی‌ی نیرنگ عقل در آن به □□□□ □□□□□ □□□، نزد مارکس، که به سطح هابز یا لاک تنزل داده می‌شود، نیز می‌تواند جامعه‌ی مدنی چیزی نباشد جز حقیقت دولت، نمود آن، چیزی نباشد جز نیرنگی که عقل اقتصادی سپس آن را در خدمت یک طبقه: طبقه‌ی مسلط، قرار می‌دهد. متاسفانه [برای مارکس] وضع بر اساس این شمای بیش از حد ناب پیش نمی‌رود. برای مارکس این‌همانی ضمنی (نمود-جوهر-حقیقت) بین امر اقتصادی و سیاسی به نفع □□□□□□ □□□□ [یعنی] □□□□□ □□□□□□□□□□ در همتافت ساخت-روبنا که ذات هر فرماسیون را تشکیل می‌دهد، محو می‌شود. البته شکی نیست که این روابط ویژه بین ساخت و روبنا هنوز نیاز به بهبود نظری و تحقیق دارند. با این همه، مارکس بی شک به ما «دو انتهای زنجیره» را داده است، و به ما

گفته است بین آنان می‌باید جستجو نمود. از یک سو، □□□□□□□□□□□□□ □□ □□□□□ □□□□□ □□□□□□□ □□□□□ (□□□□□□□) □□□□□؛ از سوی دیگر، □□□□□□□ نسبی روبناها و اثرنهی ویژه‌ی آنان. به این صورت او به وضوح با اصل هگلی توضیح بواسطه‌ی آگاهی از خویش (ایدئولوژی)، همچنین با تم هگلی □□□□-□□□□-□□□□□□ … قطع رابطه می‌کند. ما واقعا با □□□□□ی □□□□ بین □□□□□□□□□ □□□□ سر و کار داریم.

به انگلس پیر در [سال] ۱۸۹۰ گوش بکنیم. او اقتصاددانان جوانی را تصحیح می‌کند که نفهمیده بودند، این یک □□□□□□ □□□□[41] است. تولید فاکتور تعیین کننده است، اما فقط «□□ □□□□□ □□□□□»: «□□ □□□□□ □ □□ □□ □□□□ □□□□□□ □□□ □□ □□□ □□□□□□□□□.» هر کس که □□□ *[□□□□]* □□ □□□□□ □□□□، به قسمی که بگوید: اقتصاد تنها فاکتور، □□□□ فاکتور تعیین کننده است، «گزاره را به یک عبارت بی معنی، مجرد، پوچ بدل می‌کند». و به عنوان توضیح [می‌افزاید]: «وضعیت اقتصادی زیربنا است، اما عناصر گوناگون روبنا، یعنی، اشکال سیاسی مبارزه طبقاتی و نتایج آن، به عبارت دیگر قانون‌های اساسی پس از نبرد پیروزمندانه طبقه‌ی پیروز و غیره، اشکال حقوقی، و حتی بازتاب همه‌ی این مبارزات فعلی در مغز شرکت کنندگان، تئوری‌های سیاسی، حقوقی، فلسفی، دیدگاه‌های مذهبی و انکشاف بعدی آنان به سیستم□های جزمی، تاثیر خود را بر روند مبارزات تاریخی اعمال می‌کنند، و در موارد بسیاری تفوق در تعیین شکل …دارند». واژه «□□□» را بایست به معنای قوی آن فهمید، که چیزی کاملا متفاوت از امر صوری [یا فرمال] را نشان می‌دهد. باز به انگلس گوش کنیم: «دولت پروسی نیز به علل تاریخی، و در وهله‌ی نهائی به علل اقتصادی شکل گرفت و به انکشاف ادامه داد. اما بدون فضل‌فروشی به زحمت بتوان ادعا نمود که در بین دولت‌های کوچک متعدد شمال آلمان، درست بدل شدن براندنبورگ به قدرتی بزرگ، که در آن تفاوت اقتصادی، زبانی، و پس از رفرماسیون تفاوت دینی شمال و جنوب نیز تجسم یافته بود، بواسطه‌ی فقط ضرورت اقتصادی بوده است و نه بواسطه‌ی لحظات دیگر (بویژه درگیری آن با لهستان به علت اشغال پروس و از این طریق درگیری در روابط بین‌المللی که در شکلگیری قدرت دودمان اطریشی تعیین کننده بود.)»[42]

بنابراین اینان دو سر زنجیرند: اقتصاد در روند تاریخ تعیین کننده است، اما □□ □□□□□ □□□□□، انگلس حاضر است بگوید: در درازمدت [تعیین کننده است]. اما این روند راه خود را از طریق جهان اشکال متنوع روبناها، جهان سنن محلی[43] و وضعیت بین‌المللی می‌گشاید.

□□□ □□ □□□□□□ پیشنهادی‌ی انگلس در مورد مسئله‌ی رابطه‌ی بین تعیین کنندگی امر اقتصاد □□ □□□□□ □□□□□ و آن تعیین کنندگی‌های ویژه‌ای که توسط روبناها تحمیل می‌شوند، [یعنی] سنن ملی و اتفاقات بین‌المللی را در این بررسی کنار می‌نهم. در اینجا برای من حفظ آنچیزی از او کافی است که بی شک می‌بایست نام آن را □□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□ (ناشی از روبناها و وضعیت‌های ویژه‌ی ملی و بین‌المللی) بر □□□□□ □□□□□□ □□ □□□□□ □□□□□ □□□□□□□ □□□ □□□□□□□□، نهاد. به نظرم می‌آید، اینجاست که اصطلاح پیشنهادی من یعنی □□□□□□□□ □□□□ می‌تواند روشن بشود. □□□□□، چون که دیگر □□ □□□ □□□□□□ ناب و ساده‌ی وجود فراتعیین را داریم، بلکه به خاطر اینکه در اساس آن را به □□□□□□□ ربط داده‌ایم، حتی اگر، تا بدینجا، ما فقط مبادرت به اشاره کرده باشیم. این فراتعیین اجتناب ناپذیر و قابل تامل می‌شود همینکه پیوستگی [امور] ملی و بین‌المللی و وجود واقعی اشکال روبنا، وجودی که تا حد زیادی ویژه و مستقل و بنابراین غیر قابل کاهش به یک □□□□ ناب است، تشخیص داده شوند. می‌بایست تا به انتها رفت و گفت این فراتعیین فقط به وضعیت‌های تاریخی ظاهرا یکتا و نابهنجار (برای مثال آلمان) برنمی‌گردد، بلکه □□□□□□□ است؛ دیالکتیک اقتصادی هرگز در □□□□ □□□ عمل نمی‌کند، در تاریخ هرگز دیده نشده است که این وهله‌ها: روبناها و غیره، مودبانه به کنار روند وقتی کارشان را کردند؛ یا [دیده نشده است] وقتی زمان آن فرا برسد، در مقابل اعلیحضرت، اقتصاد، هنگامیکه او در راستای جاده‌ی شاهانه دیالکتیک گام برمی‌دارد، این وهله‌ها به عنوان نمود ناب آن، متفرق بشوند؛ نه در دم اول و نه در دم آخر، هرگز نوبت «وهله‌ی آخر» به تنهائی نمی‌شود.

ملخص کلام، ایده‌ی تضاد «ساده و ناب» فراتعیین نشده، همانطور که انگلس در مورد تحریف اقتصاددانانه آن گفت، یک عبارت «بی‌معنی، مجرد، پوچ» است. اینکه این ایده می‌تواند به عنوان یک مدل آموزشی خدمت بکند، یا به طریق اولی به عنوان یک ابزار پلمیکی و آموزشی در مواقع معینی در تاریخ خدمت کرده است، فرجام آن را برای همیشه تعیین نمی‌کند. بالاخره، سیستم‌های آموزشی نیز در تاریخ تغییر می‌کنند. زمان کوشش برای ارتقاء آموزش به سطح شرایط، یعنی به سطح نیازهای تاریخی، فرا رسیده است. اما چه کسی نمی‌بیند که این کوشش آموزشی یک تلاش نظری ناب دیگر را □□□ □□□ □□□□□. با وجود اینکه مارکس به ما اصول عمومی و چند مثال مشخص (هجدهم برومر، جنگ داخلی در فرانسه و غیره) را داده است، با وجود اینکه کل پراکسیس سیاسی در تاریخ جنبش‌های سوسیالیستی و کمونیستی یک منبع بی‌پایان «پروتکل

تجربی» مشخص می‌سازد، می‌باید گفته شود که □□□□□ □□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□ □ «□□□□□□□□□» □□□□ □□□□□ □□□□ □□□ □ □□□□□ □□□□□؛ و پیش از [بسط و پرورش] تئوری اثرنهی آنان، یا همزمان با آن، می‌باید □□□□□ □□□□ □□□ □□□□□ □□□□□ □□□□□□□ بسط و پرورش یابد، – همزمان، چرا که از طریق تشخیص اثرنهی آنان، می‌توان به جوهر آنان نیز دست یافت. این تئوری قلمرویی است که در خطوط کلی طراحی شده است، مثل نقشه‌ی آفریقا پیش از اکتشافات بزرگ، با سلسله جبال عظیم و رودهای بزرگ آن، اما اغلب جزئیات آن، ورای چند ناحیه‌ی به خوبی شناخته شده، ناشناخته مانده‌اند.

چه کسی □□□□□ از زمان مارکس و لنین به بعد سعی کرده است اکتشافات را ادامه بدهد؟ من کسی جز گرامشی[44] نمی‌شناسم. با این همه این وظیفه ضروری است اگر قرار باشد، قادر به بیان گزاره‌های دقیق‌تری نسبت به این تقریب‌ها در باره‌ی خصلت □□□□□□□□□□□□□□□ تضاد مارکسیستی‌ای باشیم که در درجه‌ی اول مبتنی بر وجود و طبیعت روبناها باشد.

اجازه بدهید مثال آخر را بزنم. پراکسیس سیاسی مارکسیستی به طور مستمر به یک واقعیت برخورد می‌کند که به «□□□□□» مشهور است. شکی نمی‌توان داشت که این بقایا حقیقتا وجود دارند، وگرنه این همه جان‌سخت نمی‌بودند … لنین با آنان حتی پیش از انقلاب در داخل حزب روسی مبارزه کرد. نیازی به تذکر این امر نیست که آنان بعداز انقلاب و از آن سپس، حتی اکنون [نیز] منبع مشکلات، مبارزات و تفاسیر مستمر بوده و هستند. یک «باقیمانده» چیست؟ مرتبه‌ی تئوریک آن چیست؟ آیا ذاتی «روان‌شناسانه» یا اجتماعی است؟ برای مثال، تولید کوچک (به طور عمده تولید دهقانی در روسیه) که لنین را بسیار دلمشغول ساخته بود؛ آیا می‌توان آن را به باقیمانده □□□□□□□ اقتصادی معین کاهش داد که انقلاب قادر به نابودی‌شان با اولین فرمان‌ها نشد؟ یا «باقیمانده» □□ □□□□□□□ □□□□ نیز، ساخت‌های سیاسی، ایدئولوژیکی و غیره – عرفّ‌ها، عادات، حتی «سنن» مثل «سنت ملی» با خطوط ویژه‌ی آنان برمی‌گردد؟ واژه‌ی «باقیمانده » مدام به کار گرفته می‌شود، اما هنوز عملا، در جستجوی نه □□□ □□□□ (که نامی دارد) بلکه □□□□□ □□□□ است. اکنون ادعا می‌کنم برای دادن مفهومی شایسته به آن (و به راستی هم این شایستگی را کسب کرده است!) نمی‌توان به مفهوم هگل‌گرایانه‌ی مبهمی مثل «رفع» □□□-□□□□-□□□-□□□-□□□-□□-□□□-□□□□□ (یعنی نفی نفی) قناعت کرد. اگر به هگل برای لحظه‌ای بازگردیم می‌بینیم با قیمانده‌ی گذشته به عنوان امر □□□ □□□

(*aufgehoben*) به سادگی به حالت[45] خاطره□ای کاهش می‌یابد که به علاوه چیزی جز عکس □□□□□□□ نیست□ یعنی همان چیز است.

در واقع همانند سحرگاه تاریخ بشری، [که] اولین تته پته‌های روح شرقی، دلشاد، اسیر غول‌های آسمان، دریا و بیابان، و سپس افسانه‌های حجرش، پیش‌آگاهی[46] ناآگاهانه، پیشاپیش، دستآوردهای آتی روح مطلق را افشا می‌کنند، گذشته در هر لحظه‌ی زمان، به شکل خاطره‌ی آنچه که بوده است، یعنی زمزمه‌ی نوید کنونی‌اش باقی می‌ماند. به این دلیل است که □□□□□ □□□□ □□ □□□ □ □□ □□ □□□□ □□□. گذشته می‌باید همیشه قابل هضم باشد چرا که از پیش هضم شده است. روم می‌تواند شادمان بر جهانی حکومت کند که مالامال از یونان است. یونان «رفع شده» در خاطرات عینی: معابد بازتولید شده‌اش، مذهبِ جذب و همگون شده‌ی آن، فلسفه‌ی بازاندیشه شده‌ی آن، باقی می‌ماند. یونان، بدون اینکه بداند به نقد روم است، به هنگامی که با سرسختی با مرگ دست و پنجه نرم می‌کرد، تا آینده‌ی رومی‌اش را عرضه کند، به هیچ رو مانع روم از روم بودن نشد.

به این دلیل است که حال می‌تواند از سایه□های گذشته‌اش تغذیه کند، یا حتی، مثل تندیس‌های عظیم فضائل رومی که راه را برای انقلاب و ترور ژاکوبن‌ها گشودند، سایه□های گذشته را در مقابل خود بیافکند. چرا که گذشته‌ی آن هرگز چیزی بیش از خودش نیست و هیچ چیز دیگری را یادآور نمی‌شود جز آن قانونِ درونیتی که سرنوشت کلِ شدن بشریت است.

فکر می‌کنم به اندازه‌ی کافی نشان دادیم که «رفع» نزد مارکس، اگر هنوز این واژه برای او معنائی داشته باشد (که در واقع، معنای □□□□□ ندارد) ربطی به این دیالکتیک تسلی‌بخش تاریخی ندارد؛ و گذشته در رفع [مارکسی] کاملا چیز دیگری جز سایه، حتی یک سایه‌ی عینی است، به عبارت دیگر [گذشته] در رفع مارکسی یک واقعیت ساختمند فعال و بس مثبت است، درست مانند سرما، گرسنگی و شب برای کارگر فقیری که مارکس از او سخن می‌گوید.

پس این □□□□□ چگونه می‌باید □□ □□□□□□ □□ □□□□، اگر نه از طریق تعداد معینی از □□□□□□□: روبناها، ایدئولوژی‌ها، «سنن ملی» و عرف‌ها و «روح» قوم و غیره که نزد مارکس دقیقا □□□□□□□□ هستند؟ اگر نه از طریق □□□□□□□□ □□□□□□ □□ □□□□□ □ □□ □□□□ □□□□□□□ □□ □□□□□ که نتیجه‌اش□ عبارت است از: ۱) یک انقلاب در □□□□، □□□□□□[47] منجر به تغییر برق‌آسای روبناهای موجود و بویژه

□□□□□□□□□□ نمی‌شود (این تغییر برق‌آسا صورت می‌گرفت اگر اقتصاد □□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□ می‌بود)، چرا که روبناها فی‌نفسه به کفایت برای □□□ □□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□ دارای انسجام و استحکامند، حتی آنقدر که شرایط علی‌البدل وجود را به طور موقت مخفی و مجددا خلق کنند. ۲) جامعه‌ی نوینی که بواسطه‌ی انقلاب تولید می‌شود، هم از طریق اشکال روبناهای جدید و هم از طریق «وضعیت‌های» ویژه‌ی جدید (ملی و بین‌المللی) می‌تواند خودش به □□□، □□□□ □□ □□□□ □□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□. چنین فعال نمودن مجددی در دیالکتیکی فاقد فراتعیین کنندگی، به شکل مناسب غیر قابل فهم خواهد بود. برای مثال، اگر از حادترین [سئوالات نمی‌خواهیم] اجتناب بکنیم، به نظرم می‌آید، یا باید کل منطق «رفع» را رد کرد، یا باید از ابراز هر حرفی در این مورد صرفنظر بکنیم که چرا مردم سخی و مغرور روس در مقیاس وسیع جنایات و سرکوب استالین را تحمل کردند؟ چرا حتی حزب بلشویک با آنان مدارا کرد؟ بدون اینکه از سئوال نهایی حرف بزنیم که چگونه یک رهبر کمونیست فرمان آنان را صادر نمود؟

اما معلوم است که هنوز در اینجا نیاز نیز به کار □□□□ بسیاری وجود دارد. من فقط از کارهای تاریخی حرف نمی‌زنم که برهمه چیز الویت دارند. دقیقا به خاطر همین الویت، من از آنچیزی حرف می‌زنم که به کارهای تاریخی‌ای الویت می‌دهد که قرار است مارکسیستی باشند: دقت اکید، یک دریافت اکیدا دقیق از مفاهیم مارکسیستی، الزامات و انکشاف آنان؛ یک دریافت و تحقیق دقیق اکید در مورد آنچه بدانان به طور خاص تعلق دارد، یعنی آنچه آنان را یکبار برای همیشه از تمام اشباح آنان متمایز می‌کند.

بویژه امروز بیش از پیش دیدن یک شبح، یعنی سایه‌ی هگل، از همه‌ی اشباح دیگر حیاتی‌تر است. برای بازگرداندن این شبح به شب، ما نیاز به آن داریم □□□ □□□ □□□□□ □□ □□□□□ بیافکنیم، یا □□□ □□□□□□□ □□ □□□ □□□ □□□□□□□□□□ □□ □□□ □□□ بیافکنیم. بدین ترتیب ما می‌توانیم از دو پهلویی و آشفتگی «وارونسازی» بگریزیم.

ژوئن-ژوئیه ۱۹۶۲

ایمیل مترجم: mehran-z@gmx.net

[1] علاوه بر این سئوال، سئوالات بسیار دیگری در این رابطه مطرح شده‌اند که از ذکر همه‌ی آنان در اینجا اجتناب می‌شود.

[2] در مورد «مفهوم ایدئولوژیک» رجوع شود به مقاله‌ای در همین مجموعه مقالات ماخذ ترجمه به نام «مارکسیسم و هومانیسم».

[3] همین سئوال را در مورد مفاهیم ساختگرایانه دیگر نیز می‌توان مطرح و دنبال نمود.

[4] فراتعیین یکی از مهمترین مفاهیم آلتوسر است. طبعا جدا از این بحث در مورد تضادها مبنا و نتایج بسیار دیگری نیز دارد که در اینجا به طور مشخص مورد بحث قرار داده نمی‌شوند و از حوصله‌ی یک یادداشت خارجند. فقط برای مثال بد نیست ذکر شود: این مفهوم به نظر برخی از فلاسفه در چارچوب برخی از قرائت‌های □□□□ مارکس با نظریه‌ی مونیستی تاریخ سازگار نیست. در مقاله‌ی زیر نیز دیده می‌شود که علاوه بر مشکلات دیگر مفهوم فراتعیین با دریافت رابطه‌ی زیربنا و روبنا بر اساس یک قرائت □□□□ دیگر مارکس همساز نیست.

رجوع شود به:

Gilbert MURY – MATÉRIALISME ET HYPEREMPIRISME

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1026643/mod_resource/content/1/PARAIN%2C%20Charles_Les%20caract%C3%A8res%20specifiques%20%28e%20demais%20artigos%20do%20n%C3%BAmero%2018%2C%201963%29.pdf

در مورد اهمیت این مفهوم نزد آلتوسر رجوع به اثر زیر بالیبار سودمند است که در اینترنت در دسترس قرار دارد:

Etienne Balibar, Structural Causality, Overdetermination, and Antagonism

[5] رجوع شود به فصل پیشین همین کتاب. [منظور مقاله‌ی «در باره‌ی مارکس جوان» در متن فرانسوی است. در همه‌ی ترجمه‌ها منجمله در نسخه‌ی آلمانی مورد استفاده‌ی من این مقاله موجود نیست (مترجم)]

[6] باید دانست، جدا از فراز و نشیب‌های فکری دیگری که می‌توان به مارکس نسبت داد، آلتوسر دو فاز مهم در مارکس تشخیص می‌دهد. این دو فاز با گسست شناخت‌شناسانه مارکس که متناظر با کشف قاره‌ی تاریخ است، از یکدیگر تمیز داده می‌شوند. او معتقد است مارکس پیر (بخصوص در کاپیتال) از مارکس جوان گسسته است. این امر برای رابطه‌ی مارکس

و هگل (به زعم آلتوسر) امری تعیین کننده است. از نگاه آلتوسر می‌توان گفت: مارکس صرفنظر از دوره‌ی کوتاهی که به هگلیان جوان تعلق داشت، در پی آن نیز هنوز گرایشات هگلی دارد یا بگوئیم از هگل هنوز به طور قطعی نبریده است. پذیرش/عدم پذیرش درک آلتوسر برای نحوه‌ی قرائت آثار مارکس به طور کلی، به خصوص در بررسی خودآگاهی، از-خود-بیگانگی، فتیشیسم، شئ‌شدگی اهمیت دارد که منبع الهام برای بسیاری منجمله برای مکتب لوکاچ هستند که در کنار مکتب آلتوسر و دریافت اگزیستانسیالیستی از مارکس یکی از مکاتب مهم فلسفی قرن گذشته و در چارچوب مارکسیسم است. (مترجم)

[7] در اینجا (البته در زیر نویس) آلتوسر به ترجمه‌های مختلف فرانسوی کاپیتال و تفاوت‌های آنها اشاره دارد، که برای فارسی زبان ذکر آنان بی فایده است، با تأسی از مترجم آلمانی و انگلیسی که منبع بازگفت مذکور را در زبان‌های آلمانی و انگلیسی ذکر کرده‌اند، ترجمه‌ی فارسی و مشکلات آن را ذکر می‌کنم.

.1 MARX, Postface de la 2e édition.
.2 Marx, Nachwort zur 2. Auflage des Kapitals.

ترجمه‌ی فارسی اسکندری:

http://www.esalat.org/images/Capital%20Marx%20-%201.pdf

جملات مورد نظر به آلمانی:

Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.

در ترجمه فارسی اسکندری (ماخذ فوق) بازگفت مذکور چنین ترجمه شده است: دیالکتیک «در نزد وی روی سر ایستاده است. برای این که هسته عقلانی آن از پوست عرفانیش بیرون آید باید آن را واژگونه ساخت»

طبعا آنکه آلمانی می‌داند، می‌بیند که ترجمه دقیق نیست. معنای اصلی entdecken کشف کردن است که در اینجا معنای مورد نظر مارکس نیز هست و نه بیرون آمدن. به علاوه اگر دقت شود دیده می‌شود که در ترجمه‌ی فارسی فوق «هسته‌ی عقلایی» فاعل بیرون آمدن می‌شود، یعنی همینکه واژگون شد دیالکتیک خودش به طور خودکار بیرون می‌زند، در حالیکه در گزاره‌ی فوق انسان (یا انسانی که آن را واژگون می‌کند) فاعل یا کشف کننده نزد مارکس است. Hülle نیز بیشتر لفافه، پوشش،

پوسته معنی می‌دهد تا پوست. به این ترتیب دیده می‌شود ترجمه اسکندری دقیق نیست. اضافه کنم: علیرغم اینکه می‌توان در فارسی در مقابل mystisch عرفانی نهاد، با توجه به اینکه عرفانی نزد ایرانی واژه‌ای است دارای معنا و مفهوم ویژه و در بالا مفهوم به هگل و نظرورزی‌های هگلی برمی‌گردد، که ربطی به عرفان ایرانی ندارد به نظرم رازآمیزانه و یا رازناک مناسب‌تر است. اسکندری در مقابل Mystifikation که به معنای mystisch نمودن است، در جای دیگر فریفتاری (=فریبندگی، دهخدا) نهاده است، که نه تنها آنجا بلکه در اینجا نیز از آن نمی‌توان استفاده نمود و گذاشت فریفتارانه. متاسفانه ترجمه‌ی دیگر کاپیتال را در اختیار ندارم و نخوانده‌ام. (مترجم)

[8] Cf. « Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande. »

[9] sublimé

[10] در مورد هسته، رجوع شود به هگل، «مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی تاریخ»، «مردان بزرگ»، صفحه‌ی ۳۳.

«مردان بزرگ را می‌بایست تا بدانجا قهرمان نامید که اهداف و رسالت‌شان را نه فقط از جریان آرام و منظم وقایعی که سیستم حاکم آنان را تقدیس نموده است، بلکه از منبعی اخذ کرده‌اند که محتوای آن مخفی است، و هنوز به وجود فعلی نرسیده است، از روح درونی‌ای که هنوز زیرزمینی است و برای دخول به جهان خارجی بر پوسته می‌کوبد، آن را می‌شکند، چرا که آن پوسته‌ای نیست که برای این هسته مناسب باشد.»

Hegel. Introduction à la Philosophie de l’histoire. (Vrin. Trad. Gibelin, p. 33). Les grands hommes.

یک نوع جالب در تاریخ طولانی هسته، گوشت میوه و بادام. در اینجا هسته رل پوسته‌ای را بازی می‌کند که بادام را در بر دارد. هسته بیرون و بادام در درون است. بادام (اصل جدید) هسته‌ی قدیمی را می‌شکافد که دیگر مناسب آن نیست (آن هسته‌ی بادام قدیمی است). بادام هسته‌ای از آن خویش می‌خواهد: اشکال سیاسی و اجتماعی جدید و غیره. این متن مرجع را بایست به خاطر آورد هر گاه که مسئله‌ی دیالکتیک هگلی تاریخ مطرح بشود.

[11] رجوع شود به انگلس، فوئرباخ، همانجا. بی شک نباید همه‌ی صورتبندی‌های متنی را تحت‌اللفظی گرفت که از یک سو برای انتشار همگانی وسیع در نظر گرفته شده بود، و بنابراین، همانطور که خود او می‌پذیرد، قدری شِماتیک است و از سوی دیگر توسط مردی نوشته شده است که ۴۰ سال قبل ماجرای عظیم روشنفکرانه‌ی کشف ماتریالیسم تاریخی را تجربه کرده بود، و خود او اشکال آگاهی □□□□□□□ را سر گذرانده بود که تاریخ‌شان را در خطوط کلی ترسیم می‌کند. و واقعا این اثر حاوی نقد در خور توجه ایدئولوژی فوئرباخ است (انگلس به خوبی می‌بیند که برای او «طبیعت و انسان فقط واژه» می‌مانند، صفحه‌ی ۳۱) و طرح کلی خوبی از روابط بین مارکسیسم و هگلیانیسم در بر دارد. برای مثال انگلس قدرت انتقادی فوق‌العاده‌ی هگل را نسبت به کانت نشان می‌دهد (که به نظر من عالی است) و به درستی اعلام می‌کند که متد دیالکتیکی در شکل هگلی‌اش غیر قابل استفاده است (صفحه‌ی ۳۳). یک تز بنیادی دیگر: انکشاف فلسفه فلسفی نیست؛ «ضرورت‌های عملی مبارزه (مذهبی و سیاسی) بودند که هگلی‌های جوان را واداشتند، با سیستم هگلی مخالفت بکنند. (صفحه‌ی ۱۲) این پیشرفت علم و صنعت است که فلسفه را به پیش می‌راند (صفحه‌ی ۱۷). همچنین به رسمیت شناختن تاثیر عمیق فوئرباخ بر خانواده‌ی مقدس را باید ذکر کرد (صفحه‌ی ۱۳) و غیره. اما همین اثر حاوی صورتبندی‌هایی است که اگر تحت‌اللفظی فهمیده شوند، می‌توانند ما را به بن‌بست بکشانند. برای مثال تم «وارونسازی» چنان جدی گرفته شده است که انگلس از آن نتیجه‌ی منطقی می‌گیرد، [و می‌گوید]: «در نهایت سیستم هگلی فقط □□□□□□□□□□□ ارائه می‌کند که در متد و محتوا به شیوه‌ای ایده‌الیستی □□□□□□□ و بر سر نهاده شده است» (صفحه‌ی ۱۷) اگر واژگونی هگل در مارکسیسم واقعا بر قرار باشد، نتیجه می‌شود که پیشتر باید خود هگل واژگونگی ماتریالیسم بوده باشد: از دو نفی یک اثبات نتیجه می‌شود. در صفحه‌ی پایین‌تر (۳۴) می‌بینیم که دیالکتیک هگلی به شکل هگلی‌اش دقیقا به خاطر اینکه بر سر (بر ایده و نه بر واقعی) ایستاده، غیر قابل استفاده است: «بدین ترتیب خودِ دیالکتیکِ مفاهیم فقط بدل به بازتاب آگاهانه‌ی حرکت دیالکتیکی جهان واقعی شد و بدین ترتیب دیالکتیک هگلی سرش بالا، یا دقیقتر، از سری که بر آن ایستاده بود، دوباره بر پایش قرار داده شد»[11]. واضح است که این‌ها فقط صورتبندی‌های تقریبی‌اند، اما در همان تقریب‌شان به مکان یک مشکل اشاره دارند. این ادعای عجیب در مورد ضرورت ساختن یک سیستم فلسفی توسط هر فیلسوفی در خور توجه است: (هگل «مجبور به ساختن یک سیستم بود، و بر طبق ملزومات سنتی، یک سیستم فلسفی باید به یک نوع حقیقت مطلق بیانجامد» صفحه‌ی ۸)، ضرورتی که «از میل لایزال ذهن

انسانی به فائق آمدن بر تضادها ناشی می‌شود» (صفحه‌ی ۱۰)؛ و یک ادعای دیگر: او محدودیت‌های ماتریالیسم فوئرباخ را بواسطه‌ی زندگی او در روستا و نتیجه‌ی آن یعنی روستائی شدن و انزوای او توضیح می‌دهد (صفحه‌ی ۲۱).

[12] «درباره‌ی تضادها»، جزوه‌ای که مائو در سال ۱۹۳۷ نوشته است، سلسله تحلیل‌هایی را در بر دارد که در آنان دریافت مارکسیستی تضاد در وجهی کاملا غیر-هگلی تجلی می‌یابند. جستجوی مفاهیم اصلی این متن، یعنی تضاد اصلی و فرعی، جهت عمده و غیر عمده تضاد، تضاد آنتاگونیستی و غیر آنتاگونیستی، قانون انکشاف ناموزون تضاد، نزد هگل بیهوده خواهد بود. با این همه اثر مائو که ملهم از مبارزه‌ی او بر علیه دگماتیسم در حزب چین بود، علی العموم در سطح توصیفی و در نتیجه از جهات معینی مجرد باقی می‌ماند. توصیفی: مفاهیم او منطبق بر تجربه‌ی مستقیمند. بخشا مجرد: اگر چه مفاهیم [مذکور] جدید، نوید بخش [یا بارآورند]، ولی به عنوان □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□ □□ ارائه گشته‌اند تا به عنوان □□□□□□□□ □□□□□ دریافت مارکسیستی جامعه و تاریخ.

[13] Sébastien Le Prestre de Vauban ژنرال فرانسوی و «مهندس» دژهای جنگی در قرن ۱۷-۱۸. او طراح «کمربند آهنین» یا مجموعه دژهائی است که بواسطه‌ی آن فرانسه امنیت مرزهای خود تامین می‌کرد. (مترجم)

[14] لنین در «نامه‌ی خداحافظی با کارگران سوئیس» می‌نویسد: «نه بیتابی ما، نه آرزوی‌های ما، بلکه این شرایط عینی که توسط جنگ امپریالیستی خلق شدند، تمام بشریت را به یک بن‌بست کشاندند، و در مقابل یک دو راهی نهاد: یا می‌بایست هلاکت میلیون‌ها انسان دیگر و نابودی قطعی تمدن اروپایی را بپذیرد، یا می‌بایست قدرت را در تمام کشورهای متمدن به پرولتاریای انقلابی واگذار بکند، تا به انقلاب سوسیالیستی تحقق ببخشد». ماخذ: مجموعه آثار لنین، جلد ۲۳، فرانسه، صفحه‌ی ۴۰۰.

[15] paradoxale

[16] LÉNINE, Rapport du CC au VIIe Congrès, *OEuvres*, t. XXIV, (p. 122 (éd. russe.

[17] LÉNINE, Feuillets de bloc-notes, *OEuvres choisies* (éd.

.française), II, p. 1010

[18] LÉNINE, La Maladie infantile du communisme, *OEuvres choisies* (éd. française), II, p. 732. La Troisième .(Internationale, *OEuvres,* t. XXIX, p. 313, (éd. française

[19] .LENINE, Sur notre révolution, *OEuvres choisies,* II, 1023

[20] .LÉNINE, Maladie infantile, OEuvres, t. II, p. 695

[21] LÉNINE, La troisième Internationale, *OEuvres,* t. XXIX, .(pp. 313-314 (éd. française

[22] LÉNINE, Conférence de Pétrograd·ville, *OEuvres,* t. XXIV, .(pp. 135-136 (éd. française

[23] La Maladie infantile, *OEuvres choisies,* t. II, pp. 964-695 : 732, 751-752 ; 756; 760-761. La troisième Internationale : *OEuvres,* t. X,XIX, pp. 311-312. Sur notre révolution, *OEuvres,* t. II, pp. 1023 sq. Lettres de loin ; (lettre I), *OEuvres,* t. XXIII., pp. 325 sq. Lettre d'adieu aux .ouvriers suisses, *OEuvres,* t. XIII, pp. 396 sq. etc

[24] STALINE, *Principes du Léninisme* (éd. sociales), t. II, pp. 12-15 ; 25-27 ; 70-71 ; 94-95 ; 106; 112. Textes à bien des égards remarquables, malgré leur sécheresse « pédagogique .»

[25] LÉNINE. Sur notre révolution, *OE:uvres choisies,* t. II, .p. 1024

[26] برای دیدن تمام قطعه ۱) نگاه شود به:

;LÉNINE, Maladie Infantile (pp. 750-751, pp. 760-762

به ویژه «انقلاب فقط زمانی می‌تواند پیروز گردد که «پایینی‌ها» ادامه زندگی به شیوه کهنه را □□□□□□□ و «بالایی‌ها» ادامه حکومت □□ □□□□ □□□□ □□ □□□□□□□.» (تاکیدات از لنین) این شرایط صوری در صفحات ۷۶۰-۷۶۲ [بیماری کودکی] توضیح داده شده‌اند.

۲) [نگاه شود به:]

LÉNINE, Lettres de loin, I *OEuvres* (éd. française), t. XXIII, pp. 330-331

و بویژه: «اگر انقلاب با این سرعت … پیروز گردید، علتش فقط این بود که بحکم یک موقعیت تاریخی فوق‌العاده، به غایت اصیل، [illegible] [illegible]، منافع طبقاتی [illegible] و تمایلات سیاسی و اجتماعی [illegible] با یکپارچگی قابل توجه‌ای با هم در آمیختند.» (تاکیدات از لنین)

[27] منظور دو پیش‌شرط «اعتلای انقلابی» است که از لنین، بیماری کودکی در زیرنویس پیشین (مورد اول) نقل شده‌اند. توجه شود این‌ها شروط نه فقط انقلاب سوسیالیستی بلکه هر انقلابی هستند. برای [illegible] اما شروط دیگری هم لازمند، که آن‌ها را می‌توان تحت عنوان «شروط هژمونی» جمع زد که اینجا در مورد توجه قرار نگرفته‌اند. (مترجم)

[28] لنین تا آنجا پیش می‌رود که ثروت‌های طبیعی کشور و وسعت جغرافیائی آن را که پناهگاهی برای انقلاب و عقب‌نشینی‌های غیر قابل اجتناب سیاسی و نظامی آن عرضه می‌کرد، را نیز به عنوان علل پیروزی انقلاب شورائی ملاحظه بکند.

[29] وضعیت «بحرانی»، همانطور که لنین به کرات گفته است، نقش [illegible] برای ساخت و پویایی شکلبندی اجتماعی که بحران را از سر می‌گذراند، ایفاء می‌کند. از این رو همین حرفی که در مورد وضعیت انقلابی زده می‌شود، را با احتیاط، به شکلبندی اجتماعی در وضعیت پیش از بحران انقلابی نیز می‌توان نسبت داد.

[30] رجوع شود به توضیح مائو که به تم تمایز بین تضادهای (قابل انفجار، انقلابی) [illegible] و تضادهای [illegible] اختصاص داده شده است (در باره‌ی تضادها، فرانسه، چاپ پکن، ۱۹۶۰، صفحه‌ی ۶۷ به بعد) و غیره.

[31] انگلس (در نامه‌ای به ژ. بلوخ، ۲۱ سپتامبر) ۱۸۹۰ نوشت: «در مورد اینکه جوانان برخی مواقع بر وجه اقتصادی بیش از آنکه باید، تاکید می‌کنند، باید مارکس و من، خود را بخشا مقصر بدانیم. [illegible]

[illegible].» در مورد تصوری که انگلس از تعیین‌کنندگی در لحظه‌ی نهایی داشت رجوع شود به [illegible]ی همین مقاله.

در ارتباط با تحقیقی که باید صورت بپذیرد، مایلم یادداشت‌هایی را نقل بکنم که گرامشی به وسوسه‌ی مکانیکی-قدرگرایانه در تاریخ مارکسیسم در قرن ۱۹ اختصاص داده است: «[illegible] …» *OEuvres choisies,* Ed. Sociales, pp. 33-34

[illegible] (-[illegible]) [illegible]. اما باید دانست که مفهوم گرامشیانه‌ی [illegible] فوق‌العاده وسیع‌تر از این مفهوم نزد ماست و باید دانست که روشنفکر نزد گرامشی به واسطه‌ی تصوری که [illegible] از خود دارند، تعریف نمی‌شود، بلکه به واسطه‌ی [illegible] اجتماعی‌شان به عنوان [illegible] و [illegible] (کم و بیش فروپایه) [تعریف می‌گردد]. به این معنا گرامشی می‌نویسد: «[illegible]

[illegible]
Oeuvres dioisies, Editions Sociales, S. 440

[32] دوران ویلهلم در آلمان سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۸ را دربرمی‌گیرد. احتمالا منظور آلتوسر شکست انقلاب نوامبر ۱۹۱۸ در آلمان است. (مترجم)

[33] رجوع شود به نامه‌ی انگلس به ک. اشمیت (۲۷/۱۰/۱۸۹۰): «بازتاب قدرت دولتی بر توسعه‌ی اقتصادی می‌تواند سه نوع باشد. قدرت دولتی می‌تواند در همان جهت عمل بکند، در این صورت همه چیز تندتر می‌شود. قدرت دولتی می‌تواند در جهت عکس توسعه اقتصادی عمل بکند، در این صورت در زمانه‌ی ما قدرت دولت در هر ملت بزرگ در دراز مدت داغان می‌شود …» در اینجا خصائل این دو حد به خوبی نشان داده شده‌اند.

[34] *Contingente*, *contingently*, kontingent

[35] نیرنگ عقل *Ruse de la Raison* نزد هگل: فلسفه‌ی تاریخ هگل فرجام‌گرایانه است. به زعم او تاریخ هدفمند و بر حسب او «روح جهان» در نهایت قرار است در تاریخ به خودآگاهی، آگاهی نسبت به آزادی، برسد. انسان‌ها به دلائل ذهنی و بر اساس انگیزه‌های مختلف (سودجوئی، جاه‌طلبی و غیره) عمل می‌کنند، اما عقل از این اعمال به سود خود (به نیرنگ)، بدون اینکه افراد از آن آگاه باشند، برای رسیدن به هدف استفاده می‌کند. هگل با مفهوم «نیرنگ عقل» این استفاده را توضیح می‌دهد. در این مورد به «عقل در تاریخ» ترجمه‌ی حمید عنایت توضیحات مترجم صفحه‌ی ۲۱ رجوع شود. (مترجم)

[36] و طبعا، همچون در هر«وارونسازی»، اصطلاحات در دریافت هگلی، یعنی [illegible] و [illegible] حفظ خواهند شد.

[37] آلتوسر به گفته مارکس در فقر فلسفه اشاره دارد، آنجا که مارکس می‌گوید: «آسیای دستی، جامعه‌ای با اربابان فئودال بوجود می‌آورد، و آسیای بخاری جامعه‌ای با سرمایه‌داران صنعتی» صفحه‌ی ۱۱۸ پی دی اف، نشر کارگری سوسیالیستی. (مترجم)

[38] در بخشی از کتاب که به فارسی ترجمه شده است این مشکل وجود

ندارد و جامعه‌ی مدنی به کار رفته است. (مترجم)

sublimation [39]

sublimé [40]

Lettre d’ENGELS à Bloch du 21 sept. 90 (Ed. Sociales). [41]
.:MARX et ENGELS, *Etudes Philosophiques*, p. 123

[42] انگلس اضافه می‌کند: «مارکس به ندرت چیزی نوشته است که این تئوری در آن نقشی ایفاء نمی‌کند، اما هجدهم برومر لوئی بناپارت یک مثال کاملا عالی در مورد کاربرد آن است. در کاپیتال نیز اشارات بسیاری موجودند» او آنتی دورینگ و فوئرباخ را نیز نام می‌برد (همانجا صفحه‌ی ۱۳۰)

[43] انگلس: «شرایط سیاسی، و غیره … و حتی سنتی که مرتب به سر آدم‌ها خطور می‌کند، هم نقشی ایفاء می‌کنند» (همانجا صفحه‌ی ۱۳۰)

[44] تلاش‌های لوکاچ که محدود به تاریخ ادبیات و فلسفه‌اند، به نظر من آلوده به هگل‌گرائی بی‌شرمانه‌ای هستند: انگار که لوکاچ می‌خواسته از هگل و شاگرد زیمل و دیلتای بودن برائت بجوید. □□□□□□ قطع دیگری دارد. توضیحات و یادداشت‌ها در □□□□□ □□□□□ به تمام مسائل بنیادی تاریخ ایتالیائی و اروپائی: اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، می‌پردازند. در آنان می‌توان بینش مطلقا بدیع و در بعضی مواقع نبوغ‌آمیز در مورد مسئله بنیادی امروز یعنی مسئله‌ی روبناها یافت. همچنین در آنان، همانطور که در تمام کشفیات واقعی بایسته است، می‌توان مفاهیم نوین، مثل مفهوم □□□□□□ را یافت که یک مثال قابل توجه راه حل نظری در خطوط کلی برای مسائل تفسیر اقتصاد و سیاست است. با تاسف [باید پرسید] آیا حداقل در فرانسه کسی تلاش تئوریک گرامشی را برگرفته و ادامه داده است؟

Modality [45]

Presentiment, Ahnung, presage [46]

ipso facto [47]

خوانش گرامشی از والنتینو جراتانا – ترجمه‌ی مهران زنگنه

امروز به چه معنا خصیصه‌ی کلاسیک آثار گرامشی برجسته می‌شود؟ اگر یک «نویسنده‌ی کلاسیک» نویسنده‌ای است که مفسر زمانه‌ی خویش است، اما برای ازمنه‌ی دیگر – برای نسل‌های جدید با تجارب دیگر و متفاوت نسبت به تجارب او- باشا می‌ماند و اگر یک «فرد کلاسیک» نویسنده‌ای است که به زحمتش می‌ارزد در پرتو نیازها و مسائل نو دوباره خوانده و تفسیر بشود، آیا می‌توان گفت که امروزه گرامشی سزاوار عنوان نویسنده‌ی کلاسیک است؟...

رجوع کنید به تمامی متن به صورت پی دی اف

فلسفه به یاری سیاستِ رهایی از شیدان وثیق

چندی است که در پی رشدِ بی‌سابقه‌ی بحران و نابسامانی‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و زیست‌محیطی در ایران، اعتراضات و مبارزات مردمی در اشکال مختلف و در سراسر کشور، با نشانه رفتن مستقیم موجودیت رژیم جمهوری اسلامی، رو به گسترش نهاده‌اند. بحران روابط ایران با هیئت حاکمه کنونی ایالات متحده آمریکا، فشارهای اقتصادیِ ناشی از آن، ناتوانی و بن‌بست حکام ایران در حل مشکلات بی‌شمار و ساختاری نظام… به گونه‌ای شرایط پاشیدگی و فروپاشی رژیم را فراهم کرده‌اند. در این اوضاع شکننده، بار دِگر و با شدتی بیشتر، پرسش‌هایی چون کدام سیاست؟ کدام تشکل‌یابی مبارزاتی؟ کدام براندازی؟ کدام بَدیلِ جایگزین؟… از سوی اپوزیسیون‌های رنگارنگ که به طور عمده هنوز در چهارچوب‌های فرسوده گذشته فکر و عمل می‌کنند، مطرح می‌شوند.

در چنین شرایطی، نزد آن‌هایی که، چون ما، خود را ضدسیستمی و رهایی‌خواه می‌شناسند، مسأله بدین گونه طرح می‌شود که با چه درک و بینشی از سیاست و کار سیاسی، با چه دریافتی از سیاست‌ورزی، که ناگزیر در گسست از تفکر و عمل سنتی قرار می‌گیرد، باید به پیشواز جنبش‌های اجتماعی ضد رژیمی رفت و در میدان سیاست عمل کرد؟ در این راه، به باور نگارنده، فلسفه، و به‌ویژه فلسفه‌ی رهایی، می‌تواند برای تبیین بینشی دیگر از سیاست، حداقل در پایه‌ریزی آن، به یاری ما آید. این چفت و بستِ فلسفه با سیاستی از نوع دِگر، با سیاست رهایی، به‌ویژه در شرایط حساس کنونی ایران، موضوع اصلی گفتار ما را در این جا تشکیل می‌دهد.

ما بر این باوریم که تنها به کمک فلسفه می‌توان امکانی برای ارائه تعریفی دیگر از «سیاست» در نظریه و عمل فراهم کرد. بدین معنا که تنها از راه فلسفه می‌توان بحران ساختاری و تاریخی «سیاست» و «سیاست ورزی» در تئوری و پراتیک را مورد تأمل و نقد ریشه‌ای قرار داد و پرسش‌ها و پاسخ‌هایی را برای برون رفتِ احتمالی از این وضعیت در میان گذارد. در این جا رویکرد فلسفی از برای باز بینی، نقد و نفی مبانی و مفاهیم اندیشه‌ی سیاسی سنتی و تاریخی است. با این انگیزه و هدف که راهٍ را برای تبیین «سیاست رهایی‌خواهانه» در برابر «سیاست واقعاً موجود» که امروزه بیش از گذشته با سلطه‌گری، دولت‌گرایی، اقتدارطلبی و روابط سرمایه‌داری آغشته و جداناپذیر شده است، هموار سازد.

تجارب چپ تاریخی و انقلاب‌های سده‌ی بیستم در جهان (و هم‌چنین در ایران)، در ناکامی‌ها و پیامدهای گاه فاجعه بارِ شان، که فراگیرانه از سیاست دولتی، توتالیتر و قدرت‌طلب بر می‌خیزند، ضرورت بازبینی و ارایه بینشی دیگر از سیاست در گسست واقعی از دریافت‌های سنتی و منسوخ گذشته را به بارز ترین شکلی مطرح می‌کنند. این نمونه‌های آزمونی شکست‌خورده را به روشنی امروز می‌توان برشمرد:

– انقلاب اکتبر 1917 روسیه، که به قدرت‌گیری مطلق دولت و حزبی پلیسی، سلطه‌گر، سرکوبگر و توتالیتر، هم‌راه با استمرار روابط سرمایه‌داری، این‌بار در شکل دولتی، با نتایجی اسف‌بار می‌انجامد.

– انقلاب‌های دیگر نیز در این سده، چون انقلاب چین و جنبش‌های آزادیبخش، که بیشتر در راستای پیروی از تجربه‌ی انقلاب و سوسیالیسم

دولتی و یا مارکسیسمی مبتذل انجام می‌پذیرند، به طور عمده فرجامی چون جایگزینی سلطه‌ای با سلطه‌ای دیگر ندارند.

– تجربه انقلاب‌های جهان سومی از نوع انقلاب‌های عربی تحت رهبری‌های ارتجاعی یا ناسیونالیستی، انقلاب 1357 ایران با برقراری سلطه دین‌سالاری اسلامی و در سال‌های اخیر، تجربه «بهار عربی»، "سوسیالیسمِ" آمریکای لاتینی، و «جنبش‌های میدانی» در سرتاسر دنیا… همه، در اشکالی گوناگون، نشان‌دهنده‌ی بحران ساختاری «سیاست»، حتا متأسفانه از نوع رادیکال و سیستم‌برانداز آن، در تغییر بنیادی جامعه و جهان، می‌باشند. انقلاب‌ها و جنبش‌های انقلابیِ سده‌ی بیستم و پس از آن به گونه‌ای یا با شکست مواجه می‌شوند و یا، در صورت پیروزی و تسخیر قدرت دولتی، دست به بازتولید و حتا تقویت و تحکیم سیستم ستم و سلطه‌ای می‌زنند که نابودیِ آن، علت پیدایش و وجودی این انقلاب‌ها و جنبش‌ها را تشکیل می‌داده است.

نگارنده این سطور، با حرکت از تجارب فعالیت سیاسی چندین دهه خود در خارج و داخل کشور، از شرکت در جنبش مه‌ی 1968 فرانسه و در جنبش [illegible] در خارج از کشور در سال‌های 1970 تا فعالیت در سازمان‌های چپ کمونیستی – مائوئیستی، فرانسوی و ایرانی، چون سازمان فرانسوی [illegible] (1970)، [illegible] (دهه 1970)، [illegible] (1979- 1984) و [illegible] تا امروز… به این جمع‌بندی رسیده است که اندیشه‌ی سیاسی را نمی‌توان از درون یعنی در چهارچوب مرزهای نظری و عملیِ آن تغییر داد، دگرگون ساخت. این دگردیسی تنها می‌تواند **از خارج** از «سیاست»، یعنی از راه فلسفه و مفهوم‌سازی فلسفی انجام پذیرد.

تجربه‌ی سیاسی برای تبیین معنا و تعریفی دیگر، رهایی‌خواه، از امر سیاست ما را در ارزیابی از توان‌مندی «سیاست» و «سیاست ورزی» به طرح ملاحظاتی واداشته که خطوط کلی آن‌ها را در زیر برمی‌شماریم.

1- از درون اندیشه و عمل سیاسی، از درون «سیاست»، یعنی در چهارچوب اقتصادی- حقوقیِ آن، با ماندن در جهان آن، ایدئولوژی و تنگناهای آن، و با به کاربستن بدونِ نقد و نوسازیِ مفاهیم آن چون دولت[1]، حاکمیت[2]، دموکراسی، نمایندگی3، حقوق، مردم، ملت[4]، افکار عمومی، هم‌رأیی[5]، بازار[6]، مالکیت، کار و غیره، نمی‌توان «سیاست» را از اساس تغییر داد، نوسازی کرد. این مهم نیاز به بازبینی و نقدِ

تام و تمام مقوله‌های بالا، و چه بسا در مواردی کنار گذاردن کامل آن‌ها و ایجاد مفاهیمی دیگر و نوین دارد. این امر نیز، به گونه‌ای که گفتیم و دوباره تأکید می‌کنیم، از دلِ جهان «سیاست» نمی‌تواند برون‌آید، زیرا که **خودِ** «سیاست» به تنهایی فاقد آلات و ابزار **مفهومی** برای تغییر بنیادین خود می‌باشد. تنها با «فاصله گرفتن» از جهان بسته سیاست و سیاست‌ورزی و با یاری گرفتن از فلسفه است که می‌توان دست به نقد جدی و ژرف آن‌ها زد.

2- برای سیاست‌ورزی از نوع دیگر، در گسست با آنی که امروزه از سوی چپ یا راست به کار می‌رود، باید بنابراین از «سیاست» به گونه‌ای که امروزه درک و اجرا می‌شود **«خارج»** شد، به صورتی دیگر و متفاوت آن را اندیشه کرد. پس **اندیشه‌ای از نوع دیگر** لازم است، متفاوت از اندیشه سیاسی کلاسیک. هم‌زمان باید به گونه‌ای دیگر پراتیک کرد، **پس پراتیکی از نوع دیگر** لازم است، متفاوت از پراتیک سیاسی سنتی و مرسوم کنونی. سرانجام باید به گونه‌ای دیگر متشکل شد، پس **سازماندهی مبارزه از نوعی دیگر** لازم است، متفاوت از سازماندهی‌های حزبی تاکنونی.

3- نقدِ رادیکالِ «سیاست واقعاً موجود» (به سیاق فرمول «سیوسالیسم واقعاً موجود») و گسستِ رادیکال از آن تنها از راه تأملی به‌طور اساسی نوین و انتقادی، از راه اندیشه‌ای رهایی‌خواه امکان‌پذیر است. و این در تئوری میسر نیست مگر با کاربُرد سلاح‌های مفهومی اندیشه فلسفی، یعنی اندیشه‌ای ویژه، خاص و انتقادی که، به قول آلَن بَدیو، « [illegible] ». در این جا البته باید افزود، و این یکی دیگر از ملاحظات نظری ما می‌باشد، که چنین اقدامی در پهنه فلسفی (اندیشه کردن به «ناممکنات») از راه به کارگیری هر فلسفه‌ای نیز میسر نیست، زیرا که ما تنها **یک** فلسفه نداریم، هر چند انتقادی و رادیکال باشد، بلکه با وجود فلسفه‌هایی متفاوت و متضاد روبه‌رو هستیم.

4- در ادامه‌ی نکته بالا، ملاحظه دیگر این است که، با وام گیری از جورجو آگامبن، ما نیاز به یک [illegible] داریم. در همین راستا، افزوده کنیم، فلسفه‌ای که از آواتارهای تئولوژیک، مسیحایی، نجات‌بخش، دینی، مذهبی، استبدادی و توتالیتر مبرا باشد. نیاز به فلسفه‌ی رهایی‌خواهی داریم که با آنی که در درازای تاریخ فلسفه و از دیر باز – یعنی از زمان افلاطون و نگاه

ضد دموکراتیک او تا به امروز با گذر از یک روح سلطه‌گر هگلی، مارکسیستی و غیره – به نام فلسفه، اما فلسفه‌ای آغشته به الهیات (تئولوژی)، همواره فرمان‌روایی کرده و هم‌چنان نیز قدرقدرتی می‌کند، مقابله نماید. اما فلسفه‌ای را که فرامی‌خوانیم و باید از سرگیریم، امروزه، به قول بازهم آگامبن در □□□□□□□□□□ □□□□□ اش، با موانع کمتری رو به رو می‌باشد، و این جای بسی امیدواری است:

«فروپاشی حزب کمونیست شوروی و سلطه آشکار و بی‌پرده دولت‌های دموکراتیک- سرمایه‌داری در مقیاس جهانی دو مانع ایدئولوژیکی بزرگ و اصلی که با هر گونه نوسازی فلسفه سیاسی شایسته زمان ما مقابله می‌کرد را از سر راه بر می‌دارند. **این دو مانع عبارت بودند از استالینیسم از یکسو و ترقی‌خواهی دولت‌گرا و حقوق‌گرا از سوی دیگر.** اندیشه، برای نخستین بار امروزه، در برابر وظیفه‌ای که پیشاروی خود دارد بدون هیچ توهم و هیچ بهانه□ی ممکنی قرار می‌گیرد. راهِ از سر گیریِ آزاد و مستقل فلسفه سیاسیِ متناسب با چالش‌های زمانه‌ی ما هموار شده است.»

(جورجو آگامبن، □□□□□□□ □□□□ □□□□□□□ و □□□□□□□□□□ □□ □□□□□ □□□□□)[7]. (تأکیدات از من است)

ملاحظات بالا را به کوتاهی بررسی می‌کنیم.

دخالت‌گری فلسفه در سیاست، برای نخستین بار با افلاطون آغاز می‌شود. او که چاره‌ی درمان مشکلات شهرِ نابسامانِ زمان خود را در فلسفیدن می‌جوید. فلسفه در خدمت اندیشه‌ی سیاسی یا «فلسفه‌ی سیاسی» را افلاطون در چهار صدِ پیش از میلاد در یونان اختراع می‌کند. در زمانی که او از حکومت‌های پیاپی و همواره آلوده به فساد و بی‌عدالتی در آتن سخت نا امید شده است. در زمانی که از دید او، سیاست گروه‌هایی که به تناوب به قدرت می‌رسند تغییری در اوضاع به وجود نمی‌آورد، به «تکرار همان» می‌پردازد. آیا افلاطون نمی‌گوید: □□□□ □□□ □□□ □□ □□□□□□ □□□ □□□□□□□ [منظور او آن‌هایی هستند که به قدرت می‌رسند] □□ □□□ □□□□□□ □□□□ □□□□ □□□□□ □□□□ □□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□؟ فلسفه سیاسی، در حقیقت می‌توان گفت، زمانی ابداع می‌شود که سیاست تنها فرزانه شهر یعنی سقراط را، که استاد افلاطون است، به نوشیدن جام زهر، به حکم گمراه کردن جوانان و بی‌اعتقادی به خدایان، محکوم می‌کند. افلاطونی که در جوانی سودای سیاست‌ورزی و حکومت‌داری خوب در سر داشت، اکنون، آزرده از خیانت و جنایتِ «سیاست»، روی به □□□□□ □□□□□□، یعنی به «اندیشه»ای می‌آورد که □□

[illegible] (افلاطون – [illegible] – [illegible]).[8]

بدین سان، دل‌زدگی و روی‌گردانی از «سیاست واقعاً موجود» و در نتیجه روی‌آوردن به فلسفه از برای اندیشه کردن بر نارسایی‌ها و تنگناهای بنیادین سیاست و سیاست‌ورزی و سرانجام برای تبیین سیاستی دِگر در نظریه و عمل با نگاهی فلسفی… این همه ریشه در آغاز پیدایش شهر، شهر- داری و بحران آن در یونان باستان دارد، که در نتیجه ضرورت فلسفیدنِ سیاسی را به هم‌راه خود می‌آورد.

در این مسیر بغرنج و پر پیچ و خمِ رفت و آمد از سیاستِ واقعاً موجود به فلسفه و از فلسفه به تلاش برای تبیین سیاستی دِگر (رهایی‌خواه)، پرسش‌ها و پروبلماتیک‌هایی فراوان طرح می‌شوند که می‌توان آن‌ها را زیر عنوان واحد **نقد سیاست و مسأله‌ی رهایش**[9] رده‌بندی کرد. در ابتدای کار، متن‌های اساسی فلسفی، به‌ویژه در گستره فلسفه سیاسی، زمینه و موضوع تفکر و تأمل برای بازاندیشی سیاست قرار می‌گیرند. در این میان، بیش از همه یک **خطسیر فلسفیِ ویژه** مورد توجه و بررسی اصلی ما قرار می‌گیرد. این مسیر فلسفی، به دیده‌ی من، با پیشاسقراطیان (هراکلیت و دموکریت)، سوفسطائیان (به‌ویژه پروتاگوراس) و اپیکور، در **خلاف جریان** فلسفی غالب که افلاطونی و سپس ارسطویی است، آغاز می‌شود و با دربرگرفتن ماکیاول و اسپینوزا، چون دو متفکر جمهوریت و دموکراتیسم لائیک، آزاد و در عین حال پر تنازع در درون خود، و سپس متفکران منتقدی چون مارکس، نیچه، آرنت، بنیامین و هادیگر… فیلسوفان فرانسوی پسا 1960 چون دولوز، آلتوسر دریدا، فوکو، نانسی، رانسیر و بدیو… و سرانجام پاره‌ای دیگر از متفکران معاصر چون آگامبن، نِگری، ژیژِک… را شامل می‌شود.

در این جا، مقوله فلسفیِ «انحراف» (راه فرعی، تغییر مسیر)[10] به کمک ما می‌آید. می‌دانیم که نخستین بار افلاطون (باز هم او!) در [illegible] از ضرورت "انحراف" از راه مستقیم و دست زدن به یک «تغییر مسیر» سخن می‌راند. او طرح می‌کند که برای فلسفیدن به معنای واقعی کلمه نیاز به «تغییر جهت نگاه» روح از محسوسات به عالَم عقلانی داریم و این امر را تنها کسی می‌تواند انجام دهد که «دوست‌دار» کشف جوهر و حقیقت (که تعریف عام فیلسوف به یونانی است) باشد، یعنی از افکار عمومی (دُکسا Doxa) که تنها ظاهر قضایا را می‌بیند دوری کند و به شناخت ماهیتِ چیزها بپردازد. (همین را هایدگر در [illegible]

[illegible] به شکلی دیگر طرح می‌کند: تغییر مسیر نگاه به سوی هستیِ وجود و در انتظار فراخوان او ماندن). ایده «انحراف» را افلاطون در جایی دیگر، در [illegible]، به کار می‌بَرَد و از عبارت «حاشیه روی» (خارج شدن از موضوع)[11]، که از «تغییر مسیر» دور نیست، استفاده می‌کند. او می‌نویسد که با «حاشیه‌روی» است که می‌توان به مقام «فیلسوفی» یعنی [illegible] رسید و از این راه است که [illegible]، یعنی [illegible]، به بیانی دیگر، [illegible][12] .

در این جا، دو مقوله افلاطونی «انحراف» و «حاشیه‌روی» را آوردیم، نه برای دفاع از نظریه‌ی آریستوکراتیک او در مورد جایگاه و نقش فیلسوف و فلسفیدن که موضوع بحث ما اکنون نیست و مورد قبول ما نیز نمی‌باشد، بلکه از این بابت که می‌خواستیم برای تز خود، یعنی **خارج شدن از سیاست و رویکرد به فلسفه برای بازگشت به سیاست از نوعی دِگر**، بر اهمیت نقش **فاصله‌گرفتن** از «سیاست» تأکید ورزیم. برای نقد «سیاست» و تبیین سیاستی دِگر نیاز اصلی به **واگذاشتن** سیاست و سیاست‌ورزیِ مرسوم و پیش گرفتن راه «انحراف» داریم که فلسفه می‌باشد. در این میان دو رخداد بزرگ فلسفی نقش مهمی در بحث ما ایفا می‌کنند: یکی، فلسفه‌ی سیاسی دموکراتیک سوفسطایی در یونان باستان و دیگری، فلسفه‌ی معاصر، به‌ویژه فلسفه فرانسویِ پسا مه‌ی 1968، و ساختارشکنی «سیاست» توسط آن.

به باور نگارنده، تأمل در فلسفه سوفسطائیان و جدال میان آن‌ها و افلاطون بر سر حقیقت، انسان، دموکراسی و شهر- داری، هم برای فلسفیدن و هم برای راه‌جویی به سیاستِ دِگر، مرحله‌ای اساسی و اجتناب‌ناپذیری را تشکیل می‌دهند. درک «انحراف» سوفسطائی به ما یاری می‌رساند که پرسش‌ها و پروبلماتیک‌هایی بنیادین در رابطه با ماهیت بحران ساختاری «سیاست» در همه جا طرح کنیم. با این هدف که بتوانیم چه بسا ، چون یقینی در کار نیست، پاسخ یا پاسخ‌هایی را برای چنین پرسشی پیدا کنیم: چگونه می‌توان از دید نظری و عملی راهِ فرارفتن از سیاست به سوی یک سیاست رهایی‌خواه بشری را هموار کرد؟

به طور مشخص، با حرکت از خوانشی ممکن از پروتاگورس[13]، این سوفیست- فیلسوف دموکرات بزرگ یونانی است که، به باور نگارنده، می‌توان دست روی آنی گذارد که ما **آغازگر** بینش رهایی‌خواهانه از سیاست می‌نامیم.

آن چه که در عین حال تبیین و تعریفی از «سیاست» به معنای واقعی و جوهرینِ کلمه به دست می‌دهد، و این با تکیه بر دو اصل اساسی بیان شده توسط پروتاگوراس است:

- «سیاست» چون مشارکت همه در امور [illegible] [Polis، دولت – شهر] در برابر «سیاست» چون امر اختصاصیِ **یک** یا چند تن:

" [illegible] [کار سیاسی، سیاست‌ورزی] [illegible] – [illegible] [illegible]د "[14].

- وجود «دو گفتمان» متضاد در هر چیز، در برابر حقیقت واحد، مطلق، خدایی و جهان‌روا:

" [illegible] استدلالی [illegible] "[15].

پس ما بدین سان، بازبینیِ معنای حقیقی سیاست را با مطالعه‌ی «رخداد سوفسطایی» در آغاز پیدایش فلسفه سیاسیِ دموکراسی‌خواهی که بر مشارکتِ بدون نمایندگی و مستقیم همگان توجه دارد انجام می‌دهیم. فلسفه‌ای که در تقابل با فلسفه یگانگی و اقتدار **یک** یا **چند** فرهیختهِ صاحبِ تنها حقیقت مطلق (افلاطون) قرار می‌گیرد. فلسفه‌ای که در زمان خود بدیع و انقلابی است زیرا که از یکسو مشارکت برابرانه همه و هر کس در سیاست‌ورزی و اداره‌ی امور را طرح می‌کند و از سوی دیگر بر وجود گفتمان‌ها و استدلال‌های گوناگون یعنی بر پذیرش تضاد و چندگانگی و نه وحدت‌خواهی و تمامیت‌گرایی تأکید می‌ورزد و این دو اصل یعنی مشارکت همگان و پلورالیسم را در کانون و بنیاد جهان‌بینی خود قرار می‌دهد.

اما با فلسفه فرانسویِ پسا 1960، پرسش‌های اساسیِ دیگری مطرح می‌شوند: در باره‌ی معنا و مفهوم حقیقی سیاست در برابر «دولت‌گرایی»، زیر عنوان «نقد سیاست» و در مسیر ساختارشکنی[16] از آن. این همه از نگاه فلسفی و با بازگشت به آغاز فلسفه، به ماکیاول، اسپینوزا، مارکس، نیچه و غیره. از جمله پرسشِ «آن چیست که سیاست نامند؟» و یا «چگونه می‌توان سیاست را اندیشید؟» طرح می‌شود. آلَن بَدیو، در جزوه‌ای به همین نام در سال 1984، دریافت فلسفی خود را از «سیاست» با استفاده از مقوله‌هایی چون شرط‌بندی

Pari و رخداد Événement … چنین توضیح میدهد:

«هسته‌ی سیاست [سیاستِ دِگر در تعریف بدیو]، دخالت‌گری در شرط بندی با ارجاع به رخداد و با این فرضیه است که زیر پوشش «همان»، «دِگر» نهفته است و «دو» را به لحاظ ساختاری «یک» به حساب آورده‌اند. این دخالت‌گری اما ممکن نیست مگر تحتِ فرضیهِ فرضیه‌ها یا یک اصل بنیادین آغازین. و آن این اصل که می‌توان به رخدادهایی که بیان‌گر گونه‌گونی و ناانسجامی‌اند قوام و تداوم بخشید، که سیاست توسط اقتصاد از بین نرفته و نمی‌رود، که عدالت بخش گوهرین سوژه است و **می‌توان در آن جا که گسست از دولت روی می‌دهد و پیوند اجتماعی در بین فردیت‌های ایجابی گسترش می‌یابد، نتیجه و اثر رخدادها را ردیابی و دریافت کرد.**

دخالت‌گری در شرط بندی یک وضعیت پیشا - سیاسی را با تفسیری که از آن به دست می‌دهد سیاسی می‌کند. رخداد در این جاست که خود را می‌سازد. این **دخالت‌گری، در برابر ساختار «یک»، «دو» را قرار می‌دهد** [«یک به دو تقسیم می‌شود»]. پس چیزی خلاف دخالت‌گری فاضلانه و برنامه‌ای است. **این دخالت‌گری در باره‌ی چه باید کرد اظهار نظر نمی‌کند بلکه در باره ی آن چه که تصور شده است نظر می‌دهد.** این آینده پیشین نقشی سازنده و تشکیل‌دهنده دارد زیرا در عملِ پسروی است که اندیشه خود را آشکار می سازد یا نمی سازد، هم در مورد فرضیه ی دخالت‌گر و هم در مورد بازی گران مستقیم در اوضاع و احوال مشخص.»

(اَلَن بدیو، □□□ □□ □□□□ □□□□□ □□ □□□□□□□□□[17]) . (همه‌ی تأکیدات از من است).

ژاک رانسیر، یکی دیگر از نمایندگان اصلی فلسفه فرانسوی دهه 1960 به بعد، در همین راستا، دریافت خود از سیاست رهایی در گسست از تعریف عمومی و مرسوم از سیاست را چنین بازگو می‌کند:

«مفهوم اصلی برای من همانا رهایی [رهایش] [Émancipation] است. با حرکت از این مفهوم من تلاش کرده‌ام مفاهیم سیاست و دموکراسی را بازاندیشی کنم. اما پیش از هر چیز، این مفهوم رهایی بود که نزد من نقشی تعیین کننده ایفا 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.

قلب رهایی‌خواهی در این است که شما توانائی‌ِتان را در حالی اعلام کنید که سیستم توزیع جایگاه‌های اجتماعی آن را برای شما منکر می‌شود، و این توانایی‌ِتان را چون هر نماینده‌ی عادی همه‌ی آنانی اعلام کنید که به‌سان شما قابلیت‌شان انکار می‌شود. رهایی‌خواهی ایده‌ای از جهان‌روایی‌ِ 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 سامان‌ِ دیدنی‌ها و گفتنی‌ها، در جریان توزیع مکان‌ها و زمان‌ها. **با آغازیدن از این ناهمسان‌سازی من توانستم دموکراسی را چون توان‌مندی‌ِ [قدرت‌ِ] بی سهمان [sans-parts] مورد بررسی مجدد قرار دهم. دموکراسی چون توان‌مندی‌ِ کسانی که نماینده‌ی هیچ گروهی، کارکردی یا مهارتی ویژه نیستند.»**

(ژاک رانسیر در □□□□□□□ □□□□□□□□□□: □□□ □ □□ □□ □□□□□□□□□□ □□□□□ □ □□□□□□…[18]). (تأکیدات از من است).

در عین حال، بر خطسیر فلسفی که از سوفسطائیان به فلاسفه رهایی‌خواه معاصر ختم می‌شود، به باور من باید هایدیگر را نیز، با همه‌ی مسائل و مشکلاتی که در بر دارد، افزود. زمانی که او به طور اساسی پرسش‌گری‌ِ چیزها (به طور مشخص فلسفی) را به تأمل و اندیشه‌کردن در باره‌ی هستی برمی‌گرداند، و این نه چون عمل‌ِ شناخت، تعریف و یا مراقبه بلکه چون آمادگی فکری (و چه بسا عملی، پراتیک؟) که انسان به خود می‌دهد، چون فراخوان هستی که می‌تواند گونه‌ای **رخداد** Événement باشد، در نابهنگامی و اتفاقی بودن آن، احتمالی و پیشایندی‌اش، چون عمل «□□□ □□□» (ساختارشکن) که تنها به معنای تخریب نیست… (هادیگر- □□□□ □□ □□ □□□□ □□□□□□□). در این جا، می‌توان مفاهیمی را برای تبیین دریافت دیگری از معنای واقعی «سیاست»، برای پاسخ به چیستی سیاست در جوهر نوبنیاد و اصلی‌اش و در تقابلی رادیکال با «سیاست» آن گونه که همیشه خود را تعریف کرده به دست آورد، یعنی **در برابر «سیاست» چون قدرت حاکمه، حاکمیت، نمایندگی، نهاد، قانون اساسی، دولت‌گرایی، مدیریت‌ِ وضع حاضر، پلیس، حقوق، احزاب، استراتژی و تاکتیک.** آیا هایدگر،Polis (دولت-شهر) را در بنیاد‌ِ هستنده Étant قرار نمی‌دهد؟ و از آن جا آیا تأملی در باره‌ی معنای دیگر سیاست به دست نمی‌دهد، معنایی متفاوت از سیاست چون چیزی که در رابطه است با □□□□□□□، □□□□□□□ و یا □□□□ □□□□□□؟ آیا Polis در این بینش، خود را در جایگاهی (site) **پلورالیستی** و در عین حال در مکان یا میدان **رخداد** (هستی)

قرار نمی‌دهد؟ رخدای که می‌تواند فرا رسد، به سوی ما آید، پیشِ روی ما ظهور کند، برآید، رخدادی نابهنگام و پیش‌بینی نشده، رخدادی که مراقبت، آمادگی، تدارک، توانائیِ نظری و عملی ما را می‌طلبد، فرامی‌خواند… از برای پذیرش آن و رفتن به پیشواز آن. و این همه را آیا نمی‌توان برای تبیین فلسفیِ سیاستِ تغییرِ هستنده یا تغییر آن چه که هست به کار بُرد؟ در این باره، فرازی دیگر از هایدگر می‌آوریم که به باور ما نگاهی دیگر از «سیاست» در ناسازگاری با دریافت غالب عمومی از آن به دست می‌دهد:

«موضوع بر سر همه‌ی راه‌ها به سوی مناطق مختلف هستنده نیست، بلکه بر سر بنیاد و مکان آن‌جا- هستنِ خود انسان است، بر سر چهارراه همه‌ی راه‌ها یعنی □□□□□ Polis. □□□□□ را اغلب به شهر یا دولت‌شهر ترجمه می‌کنند. این ترجمه معنی کلمه را به طور کامل افاده نمی‌کند. □□□□□ مرجحاً به معنی مکان است. به معنی آن «آن‌جا»یی است که هستیِ آن‌جایی [das Da-sein] در آن و هم‌چون آن تاریخ‌مند است. □□□□□ آن مکانِ تاریخی و آن «آن‌جا»یی است که □□ □□ و □□ □□□□□□ □□ و □□□□ آن تاریخ رخ می‌دهد [die Geschichte geschieht]. خدایان، معابد، روحانیون، سورها، بازی‌ها، شاعران، متفکران، پادشاه، شورای شیوخ، انجمن خلق و ارتش و نیروی دریایی به این مکان و قلمرو تاریخ تعلق دارند. اگر این ها همه به □□□□□ تعلق دارند، **آن چه سیاسی است، نه به این دلیل است که این ها همه در رابطه قرار می‌گیرند با یک دولتمرد، یک استراتژ و یا امور دولتی.**»

(مارتین هایدگر، در □□□□□□ □□ □□□□□□□□[19] (تأکیدات از من است)

در پایان کوشش می‌کنیم مواضعی چند در زمینه‌ی فلسفه سیاسی و رابطه□□اش با کاوش در زمینه‌ی «سیاستی دِگر» مطرح کرده و پروبلماتیک‌هایی را در میان گذاریم.

دو فلسفه متقابل، در سیر تکامل تاریخی خود، امروزه، به دو بینش متضاد و آشتی‌ناپذیر از «سیاست» مبدل شده‌اند:

یکی آنی است که سیاست را امر «یک»، خاص، چند تن، فیلسوف یا خطیب، ناجی، حاکم، خدا، طبقه، نخبگان، برگزیدگان، نمایندگان، آوانگارد، دولت و حزب می‌شمارد. در این بینش، «سیاست» نام دیگر قدرت، حکومت،

دولت، سلطه، حقیقت، نمایندگی، یکی‌کردن، جمع‌بستن، اقتدارگرایی، مطلق‌گرایی، تمامیت‌خواهی، مذهب، مسیحاباوری، مهدویت و غیره… به هر شکلی می‌شود. این آنی است که ما «سیاستِ واقعاً موجود» می‌نامیم که همواره از دیر باز تا کنون مسلط و حاکم بوده و هست. مقابله‌ی فکری و عملی، فلسفی و سیاسی، با چنین بینشی از سیاست تکلیف کنونی هر رهایی‌خواهی است.

دیگری، بینشی است که «سیاست» را امر «همگان»، در چندگانگی شان، به رسمیت می‌شناسد. چون مشارکت برابرانه و مستقیم همه (دموکراسی مستقیم)، به‌ویژه طردشدگان، برای اداره‌ی امور خود در شهر، کشور و جهان، در کثرت و بسیارگونگی‌شان، در هم زیستی و هم ستیزیِ شان، در اتحادها و تضادهای‌شان، در جنبش‌ها و رخدادها و در مبارزه برای رهاییش. «سیاست» در این بینش، به طور اساسی، امر عموم است و نه امر خاص، خواص، طبقه، برگزیدگان، نخبگان، دولت و حزب- دولت. در این بینش، «سیاست»، که در چنین مفهومی نادر است، نام دیگر «نه حکومت کردن و نه زیر حاکمیت قرار گرفتن»، «برابری»، «انجمن آزاد انسان‌ها» (مانیفست کمونیست) و «رهایش بشری» می‌شود. در این جا، «سیاست» یعنی جنبشی بی پایان (آغاز یا پایانی برای تاریخ در کار نیست)، جنبشی بر ضد سلطه‌ها: مالکیت، سرمایه، دولت، حزب… مبارزه‌ی اجتماعی و سیاسی در پرتو چنین بینشی از سیاست تکلیف کنونی دیگر هر رهایی‌خواهی است.

فلسفه در خدمت سیاست رهایی‌خواه، فلسفه‌ای که باید شایسته زمانه‌ی ما باشد، و سیاستی که برای فرا رسیدن آن باید مبارزه و شرط‌بندی کرد، پرسش‌ها و پروبلماتیک‌های بغرنجی را از هم اکنون طرح می‌کنند. بررسی این پرسش‌ها و احتمالاً پاسخ‌گویی به آن‌ها از توان و حوصله‌ی این نوشته خارج است. پاره‌ای از آن‌ها را تیتروار در ده بند می‌شماریم :

- مسأله قدرت سیاسی: تصرف قدرت یا **نا- قدرت** (**نا-دولت**)[20]. قدرت تأسیس‌گر یا نیروی برکنارکننده.
- دولت‌گرایی یا زوال دولت. جامعه‌ی مشارکتیِ آزاد انسان‌ها.
- دموکراسی نمایندگی یا دموکراسی مستقیم.
- زمان‌بندیِ سیاست: مرحله‌بندی مبارزات، «شامگاه بزرگِ» (انقلاب) یا جنبش بی‌پایان. انقلاب مداوم، پیاپی.
- مسأله رخداد اتفاقی، نامنتظره و نابهنگام.
- مسأله «سوژه»: یکی، عده‌ای، طبقه‌ای یا بسیارگونه Multitude،

بی‌سهمان جامعه[21].

- تئوکراسی پنهان در سیاست، مسیحاباوری، اعتقاد به قدرتی بَرین یا اندرباشی، برابری و خودمختاری.
- مسأله حزب راهبر، آوانگاریسم یا سازماندهی به گونه‌ای دیگر: جنبشی- مجمع عمومی – افقی- دموکراتیک.
- سوسیالیسم دولتی، توتالیتر و در یک کشور یا سوسیالیسم جهانی و رهایی‌خواه.
- مسأله مالکیت دولتی، خصوصی یا لغو مالکیت و کمونیسم: انجمن مشارکتی و آزاد انسان‌ها

تکلیف فعالان و متفکران رهایی‌خواه امروز این است که چالش با بغرنجی‌های زمانهِ خود را، در نظریه و عمل، در دستور کار خود قرار دهند، با درک این حقیقت که هیچ نسخه و پارادایمی پیشاروی خود ندارند و در نتیجه باید سیاست رهائی را در تئوری و پراتیکی نوین و به یاری فلسفه، در روند درازمدت مبارزه‌ی مشارکتی و جمعی، فکری و عملی، ابداع و اختراع نمایند.

مرداد 1397 – اوت 2018

شیدان وثیق

cvassigh@wanadoo.fr

www.chidan-vassigh.com

یادداشت‌ها

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

2– حاکمیت : Souveraineté (به فرانسوی)، Sovereignty (به انگلیسی) و Herrschaft یا Höchste Gewalt (به آلمانی).

3– نمایندگی : Représentation (به فرانسوی)، Representation (به انگلیسی) و Repräsentation (به آلمانی).

4– ملت: Nation.

5– همرأیی: Consensus (به فرانسوی)، Consensus (به انگلیسی) و Konsens (به آلمانی).

6- بازار: Marché (به فرانسوی)، Market (به انگلیسی) و Market (به آلمانی).

7-جورجو آگامبن در **Giorgio Agamben.** Moyens sans fins – Notes sur la politique. Rivages, 2002

8- افلاطون، □□□□ □□، جلد سوم ترجمه محمد حسن لطفی. در این جا، برگردان به فارسی از من از متن فرانسویِ Luc Brisson .

9- رهایش یا رهایی : Émancipation (به فرانسه)، Emancipation (به انگلیسی) و Emanzipation (به آلمانی)

10 – انحراف، راه فرعی: Détour (به فرانسوی)، Detour (به انگلیسی) و Umweg (به آلمانی)

11 – حاشیه‌روی: Digression (به فرانسوی)، Digression (به انگلیسی) و Abschweifung (به آلمانی).

12– **افلاطون**، □□□□□□، جلد اول ترجمه محمد حسن لطفی. در این جا، برگردان به فارسی از من از متن فرانسویِ Monique Dixsaut.

13- پروتاگوراس : Protagoras d'Abdère (490-420 av. J.-C.).

14– **افلاطون**، □□□□□□□□□□، جلد اول ترجمه محمد حسن لطفی. در این جا، برگردان به فارسی از من از متن فرانسویِ F. Ildefonse.

15– **Les Sophistes**. Tome I Protagoras etc. Flammarion. Sous la direction de J-F Pradeau 2009

16– ساختارشکنی،ساخت‌شکنی:Déconstruction (به فرانسوی)، Deconstruction (به انگلیسی) و Dekonstruktion (به آلمانی).

17– **آلن بدیو**، □□□ □□ □□□□ □□□□ □□ □□□□□□□□□» فصل هفتم. Alain Badiou. Peut-on penser la politique?

18– **ژاک رانسیر** در □□□□□□□ □□□□□□□□□ : □□□□□□ □□ □□□□□□

□□□□□□□□□ □□□- □□□ □□□□□ □ □□□ □□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□ □ □□□□ □□ *1968*، بر گرفته از نشریه Vacarme شماره 48، 23 ژوئن 2009. (رجوع کنید به سایت شخصی من).

19- مارتین هایدگر، درآمدی بر متافیزیک، با استفاده از ترجمه سیاوش جمادی در هایدگر و سیاست، انتشارات ققنوس، 1381، ص. 398. به زبان فرانسه، انتشارات گالیمار Gallimard ، 1952، ص. 159.

20– نا- قدرت:Impouvoir . نا-دولت : Non-État به فرانسوی.

21 – بی‌سهمان: آن‌های که هیچ سهمی در جامعه ندارند. رجوع کنید به بحث های رانسیر از جمله به فرازی از او در همین نوشته.

عناصر توتالیترِ ایدئولوژی از شیدان وثیق

در پرتو نگاه بدیع هانا آرنت

هانا آرنت چند برگ از کتاب پرآوازه و بنیادین خود به نام □□□□□ □□□□□□□□ را به پروبلماتیک «ایدئولوژی» اختصاص داده است. او، به دیدیه‌ی ما، در زمان تاریخی نگارش این اثر، یعنی در نیمه‌ی سده‌ی بیستم، تعریفی نوآورانه و بدیع از عناصر توتالیترِ تشکیل‌دهنده‌ی «ایدئولوژی» و کاربُرد آن‌ها توسط جنبش‌های سلطه‌گر و به طور ویژه توتالیتر ارائه می‌دهد. موضوع بحث ما در این جا، بررسی ارکان توتالیتر «ایدئولوژی» در پرتو تبیین بدیع آرنتی و اهمیت این دریافت در گفتمان سیاسی و فلسفی امروزی می‌باشد.

واژه «ایدئولوژی» در پایان سده‌ِ هجده، در پی انقلاب 1789 فرانسه، اختراع شد. برای نخستین بار در 20 ژوئن 1796، متفکر فرانسوی، آنتوان دِستوت دو تراسی[1]، از «ایدئولوژی» چون دانش ایده‌ها و

رشته‌ای از علوم نام می‌بَرَد. از آن هنگام تا کنون، کاربُردِ این واژه، به علت دوپهلویی و معناهای مثبت و منفی، □□□□□□□□ (بَدگرا) یا غیره‌ی آن، همواره مورد پرسش قرار گرفته است. با این همه اما، این اصطلاح، به‌ویژه در پی رواج مارکسیسم و تئوری‌های سوسیالیستی در نیمه‌ی دوم سده‌ِ نوزده و سده‌ِ بیست، حداقل تا فروپاشی سیستم □□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□، به وفور در ادبیات و گفتمان سیاسی و فلسفی در همه‌ی کشورها و همه‌ی زبان‌ها، به کار گرفته شده است. از این رو، پرسش و تردید درباره‌ی اعتبار مفهوم‌سازیِ این واژه هم‌چنان مطرح است. یعنی این مسأله طرح می‌شود که، با توجه به ابهام‌ها و معناهای مختلف یا متضاد مقوله «ایدئولوژی»، تا چه اندازه می‌توان از این واژه **مفهومی** منسجم، سیاسی، فلسفی و کارا به دست داد؟

هانا آرنت[2] کار تحقیقی و تحلیلی درباره‌ی خاستگاه‌های توتالیتاریسم را پس از پایان جنگ جهانی دوم آغاز می‌کند. او دست‌نوشته‌ی خود را در سال 1949، چهار سال پس از سقوط هیتلر (1945) و پیش از مرگ استالین (1953)، به اتمام می‌رساند. اما نوشته به صورت کتاب زیر نام □□□□□ □□□□□□□□[3] در سال 1951 منتشر می‌شود، در دورانی که پدیده توتالیتر نقشی درجه اول و فاجعه‌بار در تاریخ بشر ایفا کرده است.

آرنت، در کتاب خود، دست به بررسی دو سیستم نازی در آلمان (1933 – 1945) و استالینی در اتحاد شوروی (در دوره 1945تا 1953) می‌زند. در دیباچه کتاب، او این نظام‌ها را سیستم‌های توتالیتر می‌نامد و تصریح می‌کند که چند ویژگی این سیستم‌ها را رژیم‌های کلاسیکِ دیکتاتوری و اقتدارگرا متمایز می‌کنند. با این که واژه «توتالیتاریسم»، چون مفهوم، از سوی پاره‌ای فیلسوفان، مورخان و جامعه‌شناسانِ سیاست به زیر سؤال رفته و می‌رود، با این که خودِ واژه «ایدئولوژی» و در نتیجه عبارت «ایدئولوژی توتالیتر» نیز برای بعضی‌ها پرسش‌برانگیز می‌باشند، اما روی‌هم‌رفته می‌توان گفت که نسبت به تزهای هانا آرنت درباره‌ی ویژگی سیستم توتالیتر، به‌سانی که در آلمانِ نازی و شورویِ استالینی برقرار شد، اتفاق نظری بزرگ در بین صاحب‌نظران سیاسی و فلسفی وجود دارد.

بنا بر خوانش ما از کتاب آرنت، شاخص‌های تمیز دهنده‌ِ رژیم‌های توتالیتر را می‌توان در شش ویژگی یگانه نشان داد که ما آن‌ها را چنین خلاصه می‌کنیم:

ویژگی اول، ذره‌ای (اتمیزه) شدن توده‌ای masse است که از ریشه‌ی خود کنده و از طبقه‌ی خود رانده. توده‌هایی که به انسان‌هایی فاناتیک تبدیل شده‌اند و زیر فشار اقتصادی و بیکاری به ستوه آمده‌اند. اینان اکنون خارج از احزاب سنتی بسیج می‌شوند، تحت القای دکترین‌هایی قرار می‌گیرند، سازماندهی و متشکل می‌شوند و آلت دست رهبری یا پیشوایی توتالیتر قرار می‌گیرند… این همانی است که پایه‌های سیستم توتالیتر را تشکیل می‌دهد. توده‌های جنبش توتالیتر تحت سلطه‌ی تبلیغات سیستم قرار می‌گیرند، از خود بیگانه می‌شوند و می‌روند تا هویت خود را به طور کامل در رهبر، در پیشوای جنبش، پیدا نمایند.

ویژگی دوم، وجود رهبری قدرقدرت، برتر و بَری از خطاست که می‌تواند حزب واحد (حزب – دولت) یا رهبر کارسماتیک (مرجع فرّه‌مند) باشد. اتوریته‌ای که با قرار دادن خود در رأس هرم سیستم، همانند پیامبر، حقیقت مطلق و تنها راه ممکن و قابل اطمینان به سوی رستگاری را برای انسان‌ها آشکار می‌سازد.

ویژگی سوم، وجود ایدئولوژی‌ای دولتی، توتالیتر، همه جا حاضر و بسیج‌کننده توده است که پیرامون واقعیت‌هایی دروغین و کاذب جفت و جور می‌شود، که شاخص اصلی‌اش نیز خصلت مسیحاباورانه (نجات‌بخشانه) آن است.

ویژگی چهارم، به کار گرفتن قهرِ رادیکال علیه جمعیت، اقلیت‌های مختلف و هر مخالف واقعی یا بالقوّه است. ترور دولتی و انتظامی، که توسط پلیس مخفی، میلیشیای شبهه نظامی و غیره اِعمال می‌شود، می‌تواند جنایت علیه بشریت به شمار آید.

ویژگی پنجم، اِعمال قدرت کنترل حکومتی بر تمام زمینه‌های زندگی اجتماعی و انسانی، خصوصی و عمومی است. نقض کامل حقوق بشر، نابودی آزادی‌ها، پلورالیسم و جامعه‌ی مدنی.

ویژگی ششم، جنگ برای سلطه‌ی کامل هم در داخل کشور و هم در خارج.

اما موضوع گفتار ما در این جا، توضیح معنا و مفهوم توتالیتاریسم در راستای خصوصیات فوق با حرکت از تعریف آرنتیِ آن نیست، چه این بحثِ بسیار گسترده از چهارچوب سوژه‌ای که برای خود در این نوشتار تعیین کرده‌ایم، یعنی تبیین مفهوم ایدئولوژی در ارکان توتالیتر آن، خارج می‌شود. در عین حال، موضوع گفتار ما در این جا، طرح پروبلماتیک «ایدئولوژی» به گونه‌ای که فلسفه بدان پرداخته هم

نیست. به واقع، در واپسین فصل کتاب خود (□□□□□ □□□□□□□□□)، در بخش چهارم و زیر عنوان □□□□□□□□□□ □ □□□□: □□□ □□□□□ □□ □□□□[4]، آرنت به طور کوتاه و غیر عمده در مجموع کتاب دریافتی از ایدئولوژی به دست می‌دهد و سپس به طور ویژه و عمد دست به بررسی عناصری از آن که می‌توانند مورد استفاده‌ی جنبش توتالیتر قرار گیرند می‌زند. هدف آرنت در این بخش، نه ارائه تبیین و تعریفی از «ایدئولوزی» از دیدگاه خود، بلکه نشان دادن این مهم است که چگونه «ایدئولوژی»، با وجود تعاریف گوناگون آن، **می‌تواند به خدمتِ جنبش توتالیتر درآید**، به طور مشخص از آن لحظه که سیستم توتالیتر قادر می‌شود عناصر سازنده‌ی ایدئولوژی که مستعد برای سلطه‌گری می‌باشند را به تصاحب خود درآورد.

بدین ترتیب، موضوع کتاب آرنت، به طور مشخص و در یک کلام، شرح حال ویژگی‌ها و توانائی‌های جنبش توتالیترِ واقعاً موجود در دوره‌ی بین دو جنگ بزرگ جهانی و کمی پس از آن است. به باور آرنت، ایدئولوژی، در این چهارچوب تاریخی، تنها از طریق برخی از سازنده‌های سودمندش برای توتالیتاریسم وارد صحنه می‌شود. در نتیجه، آن چه در این جا برای ما اهمیت دارد، و دوباره یاداوری می‌کنیم، این است که به بررسی **این ویژگیِ ایدئولوژی** و هر گونه ایدئولوژی دیگر، در خدمت به سلطه‌گری توتالیتر، بپردازیم. ما در عین حال نشان خواهیم داد که در دنیای امروز کاربُرد ایدئولوژی در خدمتِ سلطه‌گری به طور کلی اهمیت خود را هم‌چنان نگاه داشته است.

به نظر می‌رسد که ایدئولوژی به معنای منطق ایده است و از این رو می‌تواند موضوعی برای علم شود، همان‌گونه که جانوران موضوع جانورشناسی قرار می‌گیرند. به معنای واقعی کلمه و از دید ریشه‌شناختی، عنصر «لوژی» logie در «ایدئولوژی» idéologie پای □□□□□ logos یونانی را که از دیدگاه افلاطونی سخن حقیقی یا دانش راستین در برابر □□□□□ Doxa که عقیده نادرست یا شایمند (محتمل) است، به میان می‌کشد. ایدئولوژی، بنابراین، ادعای علمی بودن می‌کند. بدین‌سان، خود را دیسکور یا سخن علمی می‌نمایاند که درباره‌ی ایده ابراز می‌شود. اما، از نگاه آرنت، حقیقت این است که در چنین سخنی که خود را علمی معرفی و اعلام می‌کند، عنصرهای "مفیدی" برای سلطه‌گری وجود دارند، که البته می‌توان آن‌ها را، نه از پیش a priori بلکه در پپسین a postériori بازشناخت.

« ایدئولوژی‌ها ادعا می‌کنند که فلسفه‌ای علمی هستند. آن‌ها را از این بابت که گویا خصلت علمی دارند به رسمیت می‌شناسند. اما تنها فرزانگیِ دیدگاهی پَسین است که به ما امکان کشف عناصری در این ایدئولوژی‌ها را می‌دهد که برای سلطه توتالیتر ایدئولوژی را سودمند می‌سازند. »[5]

ایده در ایدئولوژی، به واقع، نه به معنای «معقول» افلاطونی است و نه به مفهوم اصل تنظیم‌گر کانتی، بلکه بیشتر، باز هم از نگاه آرنت، ابزاری است، وسیله‌ای است برای توضیح کلی و فراگیر جهان. آرنت می‌گوید که ایده‌ی ایدئولوژی یک Weltanschauung (به زبان آلمانی) است، یعنی جهان‌بینی است، بینشی از دنیا در تمامیت و کلیت آن و هم‌چنین در اختصاصی و انحصاری بودن آن است. ایده‌ی ایدئولوژی، هم زمان، تاریخ گذشته، تاریخ کنونی و تاریخ آینده، در مسلم بودن، اجتناب‌ناپذیر بودن و بازگشت‌ناپذیر بودن آن است. این ها همه در منطق ویژه‌ی ایده‌ی ایدئولوژی جای می‌گیرند، **بدون دخالت و میان‌داری (میانجی‌گری) عاملی خارجی، تجربی یا عملی (پراتیک).**

« آن چه که نقشی جدید به «ایده» [در ایدئولوژی – مترجم] **می‌بخشد، «منطق» ویژه خودِ آن است، یعنی جنبشی که پیامدِ خودِ «ایده» است و مسلزم هیچ عامل خارجی برای به حرکت انداختن خود نیست. »**[6]

تا این جا، سخنی ویژه و جدید، متفاوت از آن چه که دیگر فیلسوفان یا اندیشمندانِ ماقبل آرنت در باره‌ی ایدئولوژی طرح کرده‌اند، بیان نشده است. آن‌ها در این باره چه گفته‌اند: ایدئولوژی چون تحریف واقعیت، پنداشت‌ها یا بازنمایی‌های کذب، خود را حقیقتِ علمی و برابر با واقعیت می‌شناساند. به راستی، پیشتر، در □□□□□□□□□ □□□□□ (1845- 1846)، مارکس و انگلس از ایدئولوژی در مفهومی □□□□□□□ (بَدگرا) سخن رانده بودند: ایدئولوژی چون وهم و خیال، چون نتیجه‌ی تغییر شکل یافته، سروته شده و معکوسِ فعالیت واقعی انسان‌ها در مناسبات اجتماعیِ محدود و تنگِ آن‌ها و در تقسیم اجتماعی کار، بسان تصویر وارونهِ اُبژه در اتاق تاریک *camera obscura*. آن‌ها هم‌چنین از «ایدئولوژی حاکم» سخن رانده بودند و به گفته اتیِن بالیبار Etienne Balibar در تبیین مفهوم ایدئولوژی مسألهِ سلطه را چون رکنی درونی و تفکیک ناپذیر قرار داده بودند. (بالیبار، □□□□□ □□□□□، رجوع کنید به کتاب‌نامه در پایان نوشتار).

اما آن چه که زن اندیشمند آلمانی و یهودی، که در 1933 از چنگ نازیسم می‌گریزد و به ایالات متحده آمریکا پناه می برد، در سال 1951 برای نخستین بار طرح می‌کند، آن چه که در تحلیل او از ایدئولوژی نوین، نو آور و بدیع به شمار می‌آید، این است که ایدئولوژی‌های سده‌های نوزده و بیست، به خودیِ خود توتالیتر نیستند، ولی همه‌ی آن‌ها بدون استثنأ دارای عناصری، اجزایی و یا اگر بتوان گفت ارکانی هستند که این ایدئولوژی‌ها را برای سلطه‌ی توتالیتر سازگار می‌سازند. به بیانی دیگر آرنت می‌گوید:

« همه‌ی ایدئولوژی‌ها دارای عناصری توتالیتر می‌باشند، اما این عناصر به طور کامل تنها در جنبش‌های توتالیتر و توسط آن‌ها می‌توانند رشد و نمو نمایند. »[7] (تأکید از من است).

آرنت می‌افزاید که به‌ویژه سه عنصر در هر ایدئولوژی وجود دارند که به طور ویژه خصلتی توتالیتر دارند. این سه عنصر کدامند و آرنت چگونه آن‌ها را توصیف می‌کند؟

عنصر توتالیتر اول، ادعای ایدئولوژی بر توضیح همه‌ی مسائل تاریخ جهان است. به طور کلی توضیح هر آن چه که در گذشته بوده، امروزه هست و در آینده خواهد بود. این که ایدئولوژی قادر به شناخت تمام گذشته، کنون و آینده با یقینی مطلق است.

« با ادعای روشنگری در هر چیز، تفکر ایدئولوژیک وعده‌ی توضیح کامل همه‌ی رخدادهای تاریخی، گذشته و حال را می‌دهد و آینده را با حتمیت پیش‌بینی می‌کند. »[8]

عنصر توتالیتر دوم، در راستای گرایش ایدئولوژی به توضیح همه چیز، تمایل آن به «**خلاص کردن خود از هر آزمونی است، آزمونی که ایدئولوژی از آن هیچ چیز جدید فرا نمی‌گیرد، حتا در باره تجربه‌ای که در حال رخ دادن است.**»[9] در بیانی دیگر، این عنصر دومی را می‌توان در تمایل ایدئولوژی به آزاد کردن خود از واقعیت نشان داد، با اعلام این ادعا که واقعیتی دیگر که «خقیقی تر» است وجود دارد، «حقیقتی» که البته برای مردم نامرئی است. بدین‌سان، نزد «ایدئولوژی» واقعیتی دیگر وجود دارد که خود را پنهان می‌سازد، در پرده نگه‌می‌دارد، خود را در پشت پدیده‌های محسوس مخفی می‌کند. یک واقعیت نهانی وجود دارد که تنها توسط **حس ششم**، به گفتهِ آرنت، می‌تواند کشف شود، آشکار گردد و نقاب از چهره‌اش برداشته شود. حس

ششمی که **تنها ایدئولوژی می‌تواند امکان پیدایش آن را فراهم نماید.**[10] تبلیغات توتالیتر از این عنصر دوم برای استوار کردن سلطه‌ی خود درجامعه بهترین بهره‌برداری را می‌کند. به باور آرنت:

« ایدئولوژی همواره می‌کوشد که به هر رخداد عمومی و ملموس معنایی پنهان تزریق کند و این گمان بـَد را زند که پشت هر عمل سیاسیِ عمومی، نیتی سری مخفی شده است. با حرکت از این نگاه ایدئولوژیکی، جنبش‌های توتالیتر، هر گاه که به قدرت می‌رسند، دست به کار وانمود کردن "واقعیتی" دیگر بنابر ادعاهای ایدئولوژیکی خود می‌زنند. »[11]

سرانجام، **عنصر توتالیتر سوم**، بنا بر گفته آرنت، به کارگیریِ «**برخی روش‌های اثباتی**» توسط ایدئولوژی برای خلاص کردن اندیشه از واقعیت و آزمون است. این گونه روش عبارت است از آغازیدن از پیش‌فرض‌هایی که به جای اصول بدیهی گرفته می‌شوند و استدلال کردن به‌گونه‌ای که هیچ آزمون پسین نتواند به مقابله با آن برخیزد. در این جا اندیشه خود را توسط خود باز تولید می‌کند و همه چیز از حرکتی که رهانیده از هر دغدغه‌ی حقیقت سنجیِ عملی و تجربی است استنتاج می‌شود.

«در وهله‌ی اول، از آن جا که حرکت فکریِ برهان‌آوریِ ایدئولوژیکی حاصل آزمون نبوده بلکه برخاسته از خود می‌باشد و در وهله‌ی دوم، از آن جا که تنها و یگانه عنصر برآمده و پذیرفته‌شده از آزمون تبدیل به اصلی بدیهی می‌شود، در نتیجه روند برهان‌آوری همواره به گونه‌ای ادامه پیدا می‌کند که هیچ آزمون پسینی نتواند اختلالی در کار تفکر ایدئولوژیکی ایجاد کند. به واقع، یک‌بار که اصول بدیهیِ آغازین برقرار شدند، نقطه‌ی آغاز معین می‌شود و تجارب بعدی نمی‌توانند برای تفکر ایدئولوژیکی مزاحمت ایجاد کنند، به همان سان که این گونه تفکر نیز نمی‌تواند از واقعت چیزی فراگیرد. »[12]

خلاصه کنیم. بنا بر بازشناسی هانا آرنت، اجزای توتالیتر هر ایدئولوژی را می‌توان در سه شاخص فرموله کرد: 1- ادعای توضیح تام و تمامِ تاریخ. 2- خلاص کردن تفکر از هر گونه میانداری آزمون، واقعیت و رخدادهای واقع شده. 3- بازتولید مداوم تفکر توسط خود با حرکت از انگاره‌هایی که به جای اصول بدیهی گرفته می‌شوند.

آن چه که، از دیدگاه ما، **بدعت آرنتی** را تشکیل می‌دهد، چه در مفهوم‌سازی مقولهِ ایدئولوژی و چه در کاربُرد این مقوله در فلسفه

و اندیشه‌ی سیاسی، به گونه‌ای دقیق در همین سه فرمول بالا، در مناسبت با عناصرِ توتالیتر تشکیل‌دهنده‌ی ایدئولوژی، نمودار می‌شود. این به چه معناست؟ در هر ایدئولوژی عنصری وجود دارد که به یک جنبش توتالیتر ، چون نازیسم یا استالینیسم و یا افزون بر این دو، به رژیم‌هایی تئوکراتیک از نوع اسلامی چون جمهوری اسلامی ایران، امکان می‌دهد که [illegible] و آن را برای سلطه‌گری خود به کار گیرند. آرنت، با حرکت از مطالعهِ آن چه که [illegible] می‌نامد، عناصر توتالیتر ایدئولوژی را به‌روشنی تشخیص داده و تعیین می‌کند. اکنون، از نزدیک‌تر، نگاهی به این سه جزء سازندهِ ایدئولوژی می‌اندازیم.

اولی عبارت است از یک خودکفایتی روشنفکرانه که در هر ایدئولوژی ریشه دوانیده و به خود رسالت پیامبرانه «توضیح همه چیز» را می‌دهد. توضیح همه چیز بدون آن که از خود پرسشی داشته باشد، بدون آن که تردید نماید و خود را به زیر سؤال بَرَد. بنابراین، توضیح بدون «اندیشیدن»، زیرا هر «اندیشه»ی واقعی زمانی می‌اندیشد که بتواند خود را هر دم زیر پرسش بَرَد. پس نخستین عنصر توتالیتر ایدئولوژی، آن زمینه‌ی ذهنی و رادیکالِ از پیش موجودی است که به گونه‌ای سیستمانه، کامل و تام و تمام دست به توضیح و تشریح تاریخ گذشته و زمان حال می‌زند. در بیانی دیگر، یقین مطلقی است نسبت به سرنوشت دنیا در آینده بنا بر اصل‌ها، دُگم‌ها و قانون‌هایی مقدس یا الگوهایی بَرین (سرنمونه‌ها) که مستقر، ثابت و تغییرناپذیرند. همه‌ی این‌ها از یک سیستم فکری، یک ایدئولوژی می‌سازند، یعنی ذهنیتی خلق می‌کنند که سرجمع کننده (totalisant) و توتالیتر است. از دید ما، به راستی، این جزء سازندهِ ایدئولوژی، با قرار دادن امر توضیح تام و تمام «همه چیز»، بدون داشتن تردید و پرسش، در برابر خود چون وظیفه و رسالت، می‌تواند، هم راه با دیگر عناصر توتالیتر، ایدئولوژی را به گونه‌ای ایمان و دین تبدیل نماید، دینی اما بیشتر، ولی نه همیشه، مدنی تا دینِ وحی یا دینِ سکولار.

دومین جزء شامل استقلال، خلاصی و نافرمانیِ ایدئولوژی از آزمون، پراتیک و یا واقعیت است. این جزء به طریقِ اولی زمانی نمودار می‌شود که حکم‌ها، اصل‌ها و دُگم‌های مستقر و مسلط توسط آزمون، پراتیک و واقعیت زیر پرسش رفته یا نفی شوند. این همانی است که امکان تبدیل یک سیستم فکریِ مدعی علمی بودن و توضیح جهان – یا به قول ریمون آرون یک [illegible] – که به خودی خود سرجمع کننده نیست – به یک ایدئولوژی در خدمت سلطه‌گری را

فراهم می‌سازد. در کلامی دیگر، موضوع بر سر پست شمردن واقعیت توسط ذهنیتی است که هر **آزمون آزار دهنده** را انکار می‌کند و به گونه‌ای سیستمانه واقعیت را به نام واقعیتِ دیگری که «حقیقی‌تر» است رد می‌نماید. واقعیت «حقیقی‌تری» که نزد عوام مخفی و نامرئی است و تنها رهبر یا حزب یا پیشاهنگ بَرین قادر به آشکار ساختن آن و پرده برداشتن از معنای نهان آن برای مردم است. ایده در این جا، با دور شدن و آزاد کردن خود از تجربه، پراتیک و واقعیت تبدیل به تبلیغات (پروپاگاند) می‌شود. تبلیغات چون سلاحی هولناک در خدمت هر جنبش سلطه‌گری که تنها با بسیج توده‌ها و با به اسارت در آوردنِ آن‌ها از راه دروغ و عوام‌فریبی است که می‌تواند پایدار بماند.

سرانجام، سومین جزء سازنده‌ی ایدئولوژی شامل آن جنبش فکری است که از آزمون برنیآمده بلکه زاده شده‌ی خود می‌باشد، به وجود آورنده‌ی خود است و به‌دست خود خلق می‌شود. این همه از راه فرضیه‌ها و اصولی که به جای مسلم‌ها (postulats)، یعنی حقیقت‌هایی مطلق، غیر قابل انکار و جاودانه گرفته می‌شوند. در این جا « [illegible] *(altérité)* [illegible] *(extériorité)* [illegible] [illegible]… [illegible]… [illegible]. »[13] این همانی است که هانا آرنت، خود، زیر عنوان «[illegible]» در ایدئولوژی توتالیتر توضیح می‌دهد، زمانی که رهبر رژیم توتالیتر «[illegible]» و به یاوه گویی می انجامند. و آرنت نمونه‌ی زیر را ارائه می‌دهد:

« "طبقه‌ی رو به زوال" به طبقه‌ای می‌گفتند که از افراد محکوم به مرگ تشکیل می‌شد؛ نژادهایی که "شایستگی زندگی کردن را نداشتند" می‌بایست نابود می‌شدند. هر کس که وجود "طبقات رو به زوال" را می‌پذیرفت و نتیجه نمی‌گرفت که نمایندگان آن‌ها را باید از بین‌بُرد، هر کس که حق زندگی کردن را بی‌رابطه با نژاد نمی‌دانست و نتیجه نمی‌گرفت که "نژادهای نالایق" را باید نابود کرد، صاف و ساده یا فردی بی‌شعور بود یا بزدل.»[14]

در پایان لازم می‌دانیم که درباره‌ی برداشت آرنتی از مفهوم ایدئولوژی و عناصر توتالیتر آن ملاحظاتی را ارائه دهیم. در این نوشته نشان دادیم که متفکر آلمانی، در شرایط پس از جنگ جهانی دوم یعنی سقوط نازیسم و استالینیسمِ رو به پایان، در اثر خود به نام □□□□□ □□□□□□□□□، دست به بررسی ویژگی‌های توتالیترِ ایدئولوژی می‌زند و این را از راه مطالعه‌ی عناصری از ایدئولوژی که این گونه تفکر را برای هر عمل سلطه‌گرانه‌ای، به‌ویژه برای هر جنبش توتالیتر، آماده سازند انجام می‌دهد. سه ملاحظه را از دریافت خود در میان می‌گذاریم.

در ملاحظه□ی اول، باید توجه کنیم که هانا آرنت کتاب □□□□□ □□□□□□□□□ خود را در اواخر 1940 به رشته‌ی تحریر در می آورد، یعنی همان گونه که تأکید کردیم، در زمانی از تاریخ که بشریت از نازیسم خارج شده بود و می‌رفت که از استالینیسم نیز برون آید. در نتیجه، در رابطه با پروبلماتیک ایدئولوژی، آرنت در همان موقعیتی نبود که یک سده قبل مارکس و انگلس قرار داشتند، یعنی زمانی که این دو دست به نگارش □□□□□□□□□□ □□□□□□ زدند و در آن جا ماتریالیسم تاریخی خود را برای اولین بار اعلام کردند. آن چه که آن‌ها با دست‌نوشته معروف خود، که در ضمن هیچ‌گاه در زمان حیات‌شان انتشار نیافت، می‌خواستند به مصافش روند، ایدئالیسمی بود که در زمانه‌ی شان، به‌ویژه در آلمانِ پساهگلی، در جنبش فکری حاکم گشته بود. فلسفه‌ای نظری که تصور می‌کرد، بدون یک دگردیسیِ اساسی، یک دگرگونیِ انقلابی، می‌تواند دنیا را تغییر دهد. ایدئالیسمی که می‌خواست واقعیت را از بالا تغییر دهد، از راه ایده‌های ناب، وجودِ ذهنی (idéalité)، متافیزیک، وجدان بشری، اخلاق، مذهب، حقوق، سیاستِ دولتی و غیره. حال آن که تمام جهانِ اثری و غیر واقعی، از دیدگاه ماتریالیسم جدید به نمایندگیِ مارکس و انگلس، چیزی نیست جز ایدئولوژی مسلط یا غیر مسلط، تجریدها، بازتاب‌ها، پژواک‌ها و در یک کلام بازنمودهایِ نادرست یا وارونه از فرایند حیات واقعی یعنی از نیروهای مولده و از مناسبات اجتماعیِ تولید. به گفته□ی آن‌ها، تنها با دگردیسی در اساس، چندی بعد خواهند گفت در زیربنا، توسط عمل انقلابی است که می‌توان جهان را به گونه‌ای واقعی تغییر داد. اما هانا آرنت، پس از جنگ جهانی دوم و در زمانی که در پی تبیین سیستم توتالیتر از مسیر رکن ایدئولوژیک آن است، کار و بار و دل‌مشغولی دیگری دارد. مسأله‌ای که او در کتابش طرح می‌کند چنین است: چگونه ایدئولوژی به مانند سیستمی ایدئال، با ادعای در اختیار داشتن حقیقت، می‌تواند برای سلطه‌ی تام و تمام مورد استفاده

قرار گیرد؟ یک جنبش سلطه‌گر، ضد رهایی‌خواه و از سنخ توتالیتر یا غیر، برای استقرار، گسترش و حفظ حاکمیت خود، بر چه شاخص‌هایی از ایدئولوژی، از هر گونه‌ی آن، می‌تواند تکیه نماید؟ در این جا، «ایدئولوژی» از این نقطه نظر که بازتاب واقعیتی تخیلی، نادرست، وهمی،خیالی، پنداشتی و یا وارونه است، بسانی که در □□□□□□□□□ □□□□□□ نزد مارکس و انگلس تعریف می‌شود، مورد توجه قرار نمی‌گیرد، بلکه ایدئولوژی به مانند ابزار واقعی قدرت، دستگاه پروپاگاند و وسیله‌ای□ برای اداره□ی ابزاری، سازماندهی قالبی و انقیاد توده‌ها، در معنای ویژه□ی این مقولات در پیکربندی آرنتیِ توتالیتاریسم، مد نظر قرار می‌گیرد.

در ملاحظه‌ی دوم، باید گفت که آرنت مفهوم «ایدئولوژی مسلط» را از این جهت بررسی نمی‌کند که به طور مشخص خاستگاه ایدئولوژی در یک طبقه اجتماعی مسلط را نشان دهد، باز هم به مانند □□□□□□□□□ □□□□□□ که ایدئولوژی مسلط را اندیشه‌ی طبقه مسلط می‌خواند، چیزی که از سوی دیگر در نمونه‌ی توتالیتاریسم می‌تواند تأمل برانگیز و مشروع می‌باشد. اما ایدئولوژی، از سوی آرنت، در اجزای ذاتی (درون بودی، نهادین) خود که می‌توانند در خدمت جزم‌اندیشی و سلطه‌گری قرار گیرند، مطالعه و بررسی می‌شود. در یک کلام، می‌توان به طور خلاصه گفت که نزد آرنت، دستِ کم در □□□□□ □□□□□□□□□، «ایدئولوژی»، روی‌هم‌رفته، در معنای پژوراتیو (بَدگرا) یا منفی واژه، بی‌اعتبار نمی‌شود بلکه چون بغرنجی از وجودهای ذهنی، ایده‌ای، که در آن‌ها عناصر سلطه، به گونه‌ی درونی و ذاتی، حاضر می‌باشند، تبیین می‌شود.

در ملاحظه‌ی سوم و نهایی، باید تصریح کنیم که به اعتراف خودِ هانا آرنت، پروبلماتیک توتالیتر شایندگی آزمونی و کارایی مفهوم را به دوره‌ای که محدود به دو رژیم نازی و استالینی می‌شوند، تقلیل می‌دهد. با این وجود ما بر آنیم که امروزه به هیچ رو نمی‌توان بدون در نظر گرفتن اندیشه‌های آرنتی در کتاب □□□□□ □□□□□□□□□ دست به تحلیل شایسته‌ای از ایدئولوژی و سلطه زد.

با این که دو رژیم نازی و استالینی از بین رفته‌اند، گفته‌های هانا آرنت، در باره□ی پایه‌های ایدئولوژیک توتالیتاریسم و ویژگی‌های توتالیترِ ایدئولوژی، اندیشه‌ای را می‌سازند که هم‌چنان امروزی است. برای شناخت از رژیم‌های اقتدارگرای کنونی، نه تنها سکولار یا لائیک بلکه دینی یا تئوکراتیک، کتاب □□□□□ □□□□□□□□□ هانا آرنت و ایده‌های بدیع آن از ارزش نظری و عملی والایی برخوردار است. در نقد و نفی «ایدئولوژی»ها و در پی‌ریزی تئوری و عمل رهایی‌خواهانه از

سلطه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، ایدئولوژیکی، دینی و غیره، اندیشه‌ی آرنت اساسی است و به یاری ما می‌آید.

یادداشت‌ها

1: آنتوان دِستوت دو تراسی – Antoine Destutt de Tracy (1754 – 1836)، افسر، سیاست‌مدار و فیلسوف فرانسوی، سردار انقلاب در 1792.

2: هانا آرنت (1906 – 1975 Hannah Arendt)، متفکر سیاسی و فیلسوف آلمانی تابع آمریکا.

3: □□□□□ □□□□□□□□ *Le système totalitaire*، رجوع کنید به کتاب‌نامه در زیر (ر.ک.).

4: □□□□□ □□□□□□□□، فصل چهارم: □□□□□□□□□□ □ □□□□: □□□□□□ □□□□ □□ □□□□. (ر.ک.).

5: □□□□□ □□□□□□□□، صفحه 216.

6: همانجا، ص. 217.

7: همانجا، ص. 219.

8: همانجا، ص. 219.

9: همانجا، ص. 219.

10: همانجا، ص. 219.

11: همانجا، صفحه های 219 – 220.

12: همانجا ص. 220.

13: کنفرانس هانا آرنت، صفحه‌های 326 و 328 (ر.ک.).

14: □□□□□ □□□□□□□□، صفحه 221.

کتاب‌نامه (به زبان فرانسه)

1. ***Le système totalitaire*, Hannah ARENDT – Éditions du Seuil – 1972 – Pages 215-221.**

2. *Colloque Hannah Arendt – Politique et pensée.* Article de: Anne- Marie Roviello. Pages 323-339 Payot, 1989.
3. *Totalitarisme, idéologie et démocratie.* Nestor CAPDEVILA. Texte en PDF.
4. *La pensée politique de Raymond Aron. Chapitre I : La critique des idéologies. Stephan LAUNAY. PUF 1995. Pages 79-90.*
5. *La philosophie de Marx,* Etienne BALIBAR. La découverte, 1993, P. 45.
6. *L'idéologie allemande, Karl* Marx, *essentiel* (éditions sociales), P. 78.
7. *La crainte des masses,* Etienne BALIBAR. Galilée, 1997, La relève de l'idéalisme, Les conceptions du monde. Pages 173-220
8. *Dictionnaire critique du marxisme.* Georges LABICA – Gérard BENSUSSAN. 1982

شیدان وثیق

خرداد 1397 – ژوئن 2018

cvassigh@wanadoo.fr

www.chidan-vassigh.com

مانیفست گروه فلسفه دانشگاه پاریس 8 (ونسن- سن دنی)

در شرایط اعتصاب

متن مانیفست

به زبان فرانسه

17 آوریل تا 8 ژوئن 2018

Réuni.e.s pour emprunter des chemins divers, mais se dessinant tous comme horizon un devenir émancipé, toutes et tous conscient.e.s que l’émancipation implique une critique radicale de toute domination, de chaque doctrine, de ces figures du consentement grâce auxquelles des pouvoirs tiennent assujettis des individus…

کلیک کنید روی متن

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

به مناسبت پنجاهمین سالگرد مه 1968

گفتگو با

میگوئل ابِنسور، ژان-لوک نانسی و ژاک رانسِر

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 سنت‌شکنِ سده‌ی بیستم، در گسستِ 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 گفتگوئی با میگوئل ابِنسور، ژان لوک نانسی و ژاک رانسیِر 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 عملِ رهایی‌خواهانه تلاش و مبارزه می‌کنند.

«دموکراسی»، «مردم» و «حاکمیت» چون پرُبلماتیک‌های سیاسی و فلسفی دوران ما و در همین راستا ویژگی‌های رهایی‌خواهانهِ جنبش مه 68، تِم‌های اصلی مصاحبه‌ی نشریه فرانسوی Vacarme[1] با سه اندیشمند

نام‌برده در سال 2009 می‌باشند. اینان از چهره‌های سرشناس فلسفه فرانسویِ دهه 1960 تا کنون به‌شمار می‌آیند. فلسفه‌ای که به گفته‌ی آلن‌بـــــــدیو "□□□□ □□ □□□□□ □□□□□□ □ □□ □□□□□□ □□ □□□□ □□□□ □□□□□□" [2].

میگوئـــل ابِنسور (13 **Miguel Abensour** فـــوریه 1939 – 22 آوریـــل 2017)، فیلسوف لیبِرتِر Libertaire و رهایی‌خواه، استاد فلسفه در دانشگاه پاریس 7 و مدیر □□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□ در فرانسه بود. با نشریه □□□□□□□□□□ □□ □□□□□ (اُرگان سازمان انقلابی فرانسوی به همین نـــام، 1949- 1967، بـــا بنیـــان‌گذاری کورنِلیوس کاســـتوریادیس و کلود لُوفُور) و با نشریه □□□□□□ [□□□□ *Tumultes*] همکاری داشت. از 1974، مدیر مجله‌ای به نام «نقد سیاست» بود و در ترویج اندیشه‌ی □□□□ □□□□□□□□□ در فرانسه نقشی بارز ایفا کرد. او در نوشتارهای فراوان خود، کوشش می‌کند ایدهِ دموکراسی رادیکال را، که □□□□□□□□ □□□□□ می‌نامد، با نظریه‌ی نفی دولت[3] (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 لِویناس، کلود لوفور و غیره، ابِنسور 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 ابِنسور می‌توان به کتاب‌هـــایی اشـــاره کـــرد چـــون: □□□□□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□ □ □□□□ □□□□□□□[4]، □□□□ □□□□ □□□□ □□□□□□ □□□□□□[5]، □□□□ □□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□[6] و □□□□□□□□□□ □□□□□□ "□□□ □□□□"[7] (در این کتابِ مصاحبه با ابِنسور، نظریه □□□□□□□□□ □□□□□ توسط او تشریح می‌شود).

ژان- لوک نانسی (26 **Jean-Luc Nancy** ژوییه 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، موُریس بلانشو، فردریک هُلدرلین و به‌ویژه هادیگر (با مطالعه‌ی □□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□ 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 کتاب‌هـــای نانســـی اشـــاره کنیـــم بـــه: □□□□□□□□□□ □□ □□□[8]، □□□□□

[illegible][9]، [illegible] [illegible][10] و [illegible] [illegible][11].

ژاک رانسیِر (10 **Jacques Rancière** ژوئن 1940)، استاد ممتاز داشگاه پاریس 8 در رشته فلسفی، به طور عمده در باره‌ی سیاست و زیباشناسی کارکرده است. آنانی که امروزه خود را رهایی‌خواه می نامند، از جمله در میان جوانان، روشنفکران و فعالان اجتماعی- سیاسی در جهان (و در ایران نیز)، به گونه‌ای با افکار ضد سیستمی و برابری‌خواهِ 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 لوئی آلتوسر و نگارش مشترک [illegible]، سپس با فعالیت در سازمان Gauche proletarienne (چپ پرولتاریایی با گرایش مائوئیستی) در اوایل دهه 1970 و چندی بعد در گسست از آلتوسر… تا امروز با پرداختن به تبیین و تدوین اندیشه ای سیاسی و فلسفی بر اساس دو اصل بنیادینِ برابری و رهایی از سلطه. بخشی از مهم‌ترین آثار او را یادآوری کنیم: [illegible]، [illegible]، [illegible]، [illegible]، [illegible]، [illegible] (گزیده‌ای از مقاله‌های سیاسی)، [illegible]، [illegible] و غیره[12]. پیش‌تر، نگارنده‌ی این سطور دو متن از رانسیِر ترجمه و تفسیر کرده است : [illegible][13] و سخنرانی درباره‌ی ایدهِ کمونیسم با عنوان [illegible][14].

گفتیم که درون‌مایهِ گفتگوی سه فیلسوف ما شامل سه پرُبلماتیکِ امروزی یعنی «دموکراسی»، «مردم» و «حاکمیت» می‌شود. هم‌زمان و در راستای نقدِ ویژهِ 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.

دمکراسی چیست؟ از زمان سوفسطائیان 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 واقعن 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،

موضعی دیگر قرار می‌گیرد که سه فیلسوف نامبرده از آن دفاع می‌کنند: دموکراسی با توصیف‌هایی چون رادیکال، رهایی‌خواه یا شورشی. دموکراسی به معنای دخالت‌گری مستقیم و بدون نمایندگی در این جا و از اکنون. دموکراسی به معنای رهایی از سلطه‌های گوناگون چون سلطه‌ی دولت. در بیانی دیگر، [illegible]، بنا بر گفته‌ی ابِنسور.

به واقع دموکراسی موجود سنخیتی با مفهوم اصلی «دموکراسی» چون «توانائی مردم» ندارد. مناسبتی با توانایی ِ بسیاران، با مداخله‌گری و مشارکت آزاد انسان‌ها در ادراه‌ی امور خود، با عمل جمعی و مشترک مردان و زنان برای تغییر و دگرگونی اجتماعی ندارد. چنین برداشتی از «دموکراسی» چون «توانمندی بسیاران» را امروز از شهر بیرون رانده‌اند، به کناره‌گیری یا خاموشی واداشته‌اند. این در حالی است که شیوه‌ی «نمایندگی»، دموکراسی نمایندگی ِ دولت‌گرا، امروزه بر شهر حکومت و اِعمال سلطه می‌کند. بدین‌سان امروز، واژه «دموکراسی» واقعیتی که این مفهوم در گذشته تبیین می‌کرد را با واقعیتی دیگر و متفاوت، که «نمایندگی» است، پوشانده است. واقعیت امروزی ِ «دموکراسی» چیزی جز عدم امکان مداخله ِ مردمان، اخراج و حذف آنان از سیاست نیست. و این در حالی است که سیاست، «سیاست واقعاً موجود»، امروزه توسط گروه‌های مالی، صاحبان فن و دانش و آنانی که سهمی در قدرت- ثروت- تصمیم‌گیری دارند پیش‌بُرده می‌شود. این‌ها همه به نام «دموکراسی» که در حقیقت حکومت نمایندگان به نام مردم یا حکومت ِ شماری اندک است صورت می‌پذیرد. و با کنار راندن آنانی انجام می‌گیرد که، بنا به فرمول پرآوازه ژاک رانسیِر، «بی‌سهمان ِ» جامعه را تشکیل می‌دهند. جورجو آگامبن در همین راستا دموکراسی نمایندگی را با [illegible] تشبیه می‌کند و می‌گوید: [illegible] [15]

«مردم» چیست؟ به یکی دیگر از بغرنج‌های فلسفی و سیاسی ِ امروز تبدیل شده است. می‌دانیم که «دموکراسی» از دو واژه «مردم» Dèmos و «قدرت» Kratos – که من توانایی نیز می‌نامم – تشکیل شده است. این دو مفهوم ِ سازنده ِ واژه دموکراسی، مردم و قدرت، بسیار مسأله‌انگیزاند. آیا واقعیتی به نام «مردم ِ» چون تنی واحد، «یک» و

یگانه وجود دارد؟، مقواه‌ای که بیشتر در گفتمان سیاسی یافت می‌شود. فلسفه سیاسی کلاسیک، از افلاطون به این سو، همواره نسبت به □□□□، بدگمان بوده است. به واقع، آن جا که اراده‌ی□ جمعیِ بسیاران 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 اقشارِ "پائین" جامعه در برابر بزرگان است. Dèmos در زبان یونانی، به کُمونُته□ِ ساکنِ 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 رهائی‌بخش 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 می□گویند. خارج از یک وضعیت ویژه و استثنائی، برون از مبارزه جمعی، چیزی به نام "مردم" یا "طبقه"… چون سوژه‌ی سیاسی- اجتماعیِ یکپارچه، متحد و هم‌سو وجود ندارد. درباره‌ی «مردمِ» 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 گوناگونیِ منقسم به پیکرهای انسان‌های نیازمند و طرد شده از جامعه… «مردم» همواره شکاف زیست سیاستِ (Biopolitique) بنیادین را با خود هم‌راه دارد… و در نتیجه، هر گاه که طرح و در صحنه‌ی سیاسی وارد شود، تضادها و پرسش‌انگیزهایی بی‌پاسخ را سبب می‌شود… زمانه‌ی‌ما، 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.»[16]

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

حاکمیت Sovereignty-Souveraineté به چه معناست؟ به معنای حکومت کردن و اِعمال اقتدار بخشی ار 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 هابزیِ "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 عملِ حذف واقعی از راه جذب صوری و اجباری (حذف در ادغام)، در شکل اقدام تأسیسِ همراه با حفظ قهر و خشونت (مشروع)، در شکل وضعیت (یا حکومت) استثنایی که به قاعده و حقوق تبدیل می‌شود. در این حا می‌توان پارادایم پنهانِ 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، حاکمیتِ «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 آرنت 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 بررسیِ جدی نیست. سیر دموکراسی، به قول ابِنسور، 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 پربلماتیک‌های نام‌برده را به شکلی برنده و بحرانی در میان می‌گذارد. جنبش مه‌ی 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 اندیشورزان سیاسی قرار گرفته‌اند. فلسفه‌ و اندیشه سیاسی نوینی‌ که می‌بایست فرا روینده، زمانی شایستگیِ زمانه‌ی خود را دارا می‌باشند که به این پرسش‌ها پاسخ‌هایی دیگر،

نوآور و مناسب دهند. گفتگو با ابِنسور، نانسی و رانسیِر در چنین راستا و هدفی جای می‌گیرد.

نزد ژاک رانسیِر، نویسنده [illegible][17]، دموکراسیِ برابری‌خواه چیزی نیست که «در [illegible]»، بلکه آنی است که در جنبش زنده و حاضر برای تغییر واقعیت امروز، اکنون و این جا، در شکل‌هایی گوناگون ساخته و پرداخته می‌شود: [illegible]، در [illegible] و [illegible]، یعنی در آن جا که، برای نمونه، کارگران امر اداره، هدایت و کنترل را به دست خود می‌گیرند و [illegible]. بدین معنا، موضوع بر سر حقوقی است که کارگران، از راه مبارزات خود، تبدیل به [illegible] (معین) می‌کنند. کاری که رانسیِر در جمع‌آوری اسناد کارگریِ دهه 1830 تا 1840 در فرانسه انجام می‌دهد (و به صورت کتابی به نام [illegible] در سال 1981منتشر می‌کند)، به وی این امکان را می‌بخشد که از آلترناتیو کاذب بین دو جبهه دوری کند: از یکسو، جبهه‌ی دموکراسی نمایندگی، که رانسیِر "دموکراسی مبتذلِ vulgaire حاکم" توصیف می‌کند و از سوی دیگر، جبهه‌ی نقد و طرد دموکراسی نمایندگی توسط تئوری مبتذل دیگری، این بار، به نام مارکسیسم و به عنوان رد "دموکراسی صوری". اما برای رانسیِر 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 جبهه‌ی مدافعان دموکراسیِ دولت‌گرا یا دموکراسی نمایندگی و از سوی دیگر جبهه‌ی مخالفان دموکراسی به نام مبارزه‌ی طبقاتی و مارکسیسم)، جابه‌جا شده‌اند. به واقع امروزه، به باور رانسیِر، 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 دمکراسی‌ها (بخوانید رژیم‌های دموکراسی نمایندگی و دولت‌گرا) می‌شود. رانسیِر، در جائی دیگر، از [illegible][18] سخن می‌راند، با این توضیح که چگونه رژیم‌های دموکراتیکِ کنونی در جهان با دموکراسیِ مردمان عادی، با دموکراسی [illegible] مخالفت و مقابله می‌کنند. رانسیِر در این مصاحبه نیز، و در بیانی دیگر، ضدیتِ دموکراسی‌های نمایندگی با دموکراسیِ نوجوان

“وحشی” خواهان □□□ □□□□ برابر را یادآوری می‌کند.

در مورد مفهوم ابهام‌برانگیز «مردم»، رانسیِر می‌گوید که تمایلش به سمت جایگزین کردن این واژه با واژه‌ای دیگر نیست. به باور او، کلمه مردم، هم‌چنان مناسب و به‌جاست، زیرا که در مقابل هر گونه تجمع، گروه، عامل اجتماعی پایدار، هر چیزِ ساخته و سازماندهی شده توسط فرایندی اقتصادی – اجتماعی و سرانجام هر ارگانیسمی با هدف حکومت کردن قرار می‌گیرد. واژه «مردم»، بدین‌سان، با همه‌ی دریافت‌های هویت‌طلبانه، حتا در شکل جند- هویتی، ناسازگار است. قدرت و حاکمیت «مردم»، از دید رانسیِر، قدرت و حاکمیت آن‌هائی‌ست که □□□ □□□□□ □□□□□□، که □□□ □□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□ □□□□ □□□□□□، که از هیچ سهمی در تقسیم قدرت و تصمیم‌گری اجتماعی، اقتصادی و سیاسی برخوردار نیستند و سرانجام بنا به فرمول معروف او : آن‌هائی هستند که □□- □□□□□ sans-parts جامعه را تشکیل می‌دهند.

در مورد جنبش مه 68، رانسیِر بر این عقیده است که با لحظه‌ای moment سر و کار داریم که در آن جبرباوری تاریخی (مارکسیسم مبتذل) و دموکراسی دولت‌گرا (سرمایه‌داری عامیانه)، هر دو، به زیر پرسش می‌روند. به واقع، این رخداد نابهنگام، در عرض چند روز، “مسلماتی” چون رفرمیسم، ادغام طبقه کارگر و جوانان در سرمایه‌داری نوین و غیره را جارو می‌کند. مه 68 یادآور مشروعیت زدایی از قدرت پلیسی و سلسله‌مراتبی از یکسو و توانایی‌های افراد عادی در نوآوری و خلاقیت از سوی دیگر است. به گفتهِ رانسیِر جنبش مه 68 به ما می‌گوید که برای ساختن جهان، نیازی به اُتوریته و سلسله‌مراتب نداریم. این جنبش برای رانسیِر ترجمان گونه‌ای دموکراسی رادیکال است.

نزد میگوئل ابِنسور، نویسندهِ □□□□□□□□ □□□□ □□□□ – □□□□□ □ □□□□□ □□□□□□□□[19]، دموکراسی، چون توانایی تصمیم‌گیری انسان‌ها در اداره‌ی امور توسط خود و برای خود، در یونان اختراع می‌شود و از آن زمان تا امروز با گسست‌هایی در درازای تاریخ هم‌راه بوده است و در نتیجه پدیداری عادی و همیشگی نبوده بلکه □□□□□□□□ است. با توصیف‌هایی مانند دمکراسی رادیکال، دموکراسی وحشی و یا دموکراسی شورشی، دموکراسی خود را از شکل‌های پست و انحطاط یافته چون دموکراسی نمایندگی جدا و متمایز می‌سازد. ابِنسور، در برداشت خود از □□□□□□□□ □□□□□ – این عبارت را او ابداع می‌کند – به نظرات مارکس در سال‌های 1840 (□□□ □□ □□□□□ □□□) و در سال 1871 (□□□□□□

درباره‌ی [illegible]) 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[20] و با هر شکلی از ادغام، یکپارچه‌کردن، هم‌سان کردن و سلطه مطرح می‌شود. مارکس می‌گفت و ابِنسور یادآوری می‌کند: «[illegible]» (مارکس، [illegible]، دست‌نوشته‌ِ 1843). تنها اختلاف کوچک، که در ضمن از اهمیت کمتری برخوردار نیست و مورد تأکید ابِنسور نیز قرار می‌گیرد، تضاد و تجزیه ای است که در رابطه با دولت بین دو سنت انقلابی انجام می‌پذیرند : یکی، سنت ژاکوبَنی 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 حتا در سوسیال دموکراسی نیز مشاهده کرد). دومی، سنت [illegible] *communaliste* (ایجاد شکلی از نوع کمون پاریس) است که در جهت از بین بردن شکل دولتی و جایگزینی آن با کُمونُته‌ای سیاسی و غیر-دولتی (غیر- دولت‌گرا)، این جا و از هم اکنون، تلاش می‌کند.

در رابطه با مقوله‌ِ «مردم»، ابِنسور تعریف کلاسیک آن را یادآوری می‌کند : مردم از خانواده، نژاد، قوم و یا کُمونُته جدا می‌باشد. «مردم»، سوژه‌ی سیاسی‌ِ دموکراسی‌ِ برابری‌خواه و تأسیس‌کننده‌ی شهرِ 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 ابِنسور 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 ابِنسور می‌پرسد چگونه است که دموکراسی که برابری‌خواه و [illegible] است، که در منطق عدم – سلطه و نافرمانی باید عمل کند، می تواند با اِعمال قدرت (در نتیجه سلطه) و حاکمیتِ بخشی از مردم بر بخش دیگر سازگار باشد؟ ابِنسور این پرسش را ترجمان تنشی در خودِ دموکراسی می‌داند. تنشی در جوامع بشری که ماکیاول توانسته بود نشان دهد چون چیزی که در ذات و طبیعت دموکراسی وجود دارد و

تشکیل‌دهندهِ آن است. در همین راستا، ابِنسور 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، ابِنسور، در چهارچوب برداشت ضد- سلطهِ خود از سیاست و دموکراسی، هم‌زیستیِ هم‌زمانِ 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، برآمدنِ یک جریان نیرومند ضد- بوروکراتیک، در نوسانِ بین دموکراسی رادیکال و آن چه که در آن زمان «خودگردانی» می‌نامند.

ژان- لوک نانسی، نویسندهِ □□□□□ □□□□□□□□□□، به گفتهِ خودش، بین دو جبهه نام‌برده بلاتکلیف 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 مدعیِ 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 به‌خود 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 به‌معنای «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 قیم، نه کفیل.

جنبش مه 68، از دید نانسی، محصول بحران مُدل اجتماعی به‌ویژه از نوع فرانسوی است. این جنبش یک □□□□□□□ □□□□ □□□ 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 □□□□ □□□□□، چون □□□□□- □□□□□.

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

مفهوم «حاکمیت»، ماهیت خود مبتنی بر سلطه‌گریِ «یک» را می‌پوشاند. یکی از نمودارهای اصلی این سلطه، دولتِ 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 ویژهِ شان، تضادها و تعارض‌هایِ شان. سرانجام، «دموکراسی»، در توانایی بسیاران، در دخالت‌گری آزاد انسان‌ها، در اقدام واقعیِ مشترک و تغییردهندهِ آن‌ها برای رهایی از شرایطِ نه دولت – نه سلطه… مفهوم حقیقی خود را به دست می‌آورد. تأکید کنیم که فرایند «دموکراسی بدون دولت» – دموکراسی رادیکال یا شورشی به قول ابِنسور –تجانسی با «دموکراسی نمایندگی» امروزی ندارد. با این وجود نباید دموکراسی نمایندگی را همسانِ دیکتاتوری و استبداد حاکم در اغلب کشورهای جهان تلقی کرد. در عین حال نیز می‌پذیریم که دموکراسی حقیقی به معنای قدرتِ بخشی از مردم بر بخش دیگر از مردم نیست و در نتیجه عبارت «حکومت مردم بر مردم« را نمی‌توان به کار بُرد. امروزه دموکراسیِ دولتی- نمایندگی یا دموکراسی کارشناسان از یکسو و دیکتاتوری‌های مختلف از سوی دیگر واقعیت سیاسی جهان ما را تشکیل می‌دهند.

در برابر دو آلترناتیو دموکراسی نمایندگی و دیکتاتوری، راه سومِ 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)

2 : *L'aventure de la philosophie française depuis les années 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.

4 *La Démocratie contre l'État : Marx et le moment : machiavélien*, **Miguel Abensour**. Paris, Le Félin, 2004.

5 : *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* **Miguel Abensour**, Sens & Tonka, 2006.

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

7 : La Communauté politique des « tous uns », **Miguel Abensour**, Les Belles Lettres, 2014.

8 : *La Communauté désœuvrée*, Paris, **Jean-Luc Nancy**. Christian Bourgois, 1986.

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

10 : *La Possibilité d'un monde*. Dialogue, **Jean-Luc Nancy**, Les petits Platons, 2013.

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

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

Aux bords du politique La haine de la démocratie – La – méthode de l’égalité

13: [illegible] – [illegible] *.2009*

14: درباره ایده کمونیسم. **ژاک رانسیر.** 2009.

15: *Vers une théorie de la puissance destituante*. Séminaire : de Millevaches intitulé **:** Défaire l’Occident. **GIORGIO AGAMBEN.** .Web : lundi.am

16: *Moyens sans fins – Notes sur la politique.* **GIORGIO** : **.AGAMBEN.** Rivages Poche.1995

17: *La haine de la démocratie.* **Jacques Rancière** – La *:* .fabrique éditions – 2005

18: ر.ک. به یادداشت 13.

19: ر.ک. به یادداشت 4.

20: ر.ک. به یادداشت 3.

گفت‌وگو با

میگوئل ابِنسور، ژان- لوک نانسی و ژاک رانسیِر

درباره‌ی دموکراسی، مردم و جنبش مه 1968

(برگرفته از نشریه Vacarme شماره 48)

(23 ژوئن 2009)

تذکر : مطالب درون کروشه [] از مترجم است.

چه کسی امروزه می‌تواند دموکرات نباشد؟ می‌دانیم که دموکراسی یعنی قدرت مردم. اما کدام «قدرت» و کدام «مردم» ؟ در مصاحبه‌ای که پیش

روی دارید، میگوئل ابِنسور[Miguel Abensour]، ژان- لوک نانسی [Jean-Luc Nancy] و ژاک رانسیِر[Jacques Rancière]، در ادامه‌ی کارهای نظری‌ِشان، اندیشه‌های ویژه‌ای از دموکراسی را در میان می‌گذارند و در یک نقطه به هم می‌رسند: «مردم» سوژه‌ی یک الزام [یک نیاز یا خواست] برابری‌خواهانه 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 دموکراسیِ دولتی[1] [دولت‌گرا] جدامی‌سازید 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 رانسیِر

من، با الهام‌گرفتن از کار خودم درباره‌ی تاریخ کارگری، دو گونه درک از دموکراسی را رد کردم. یکی درکِ مبتذل [vulgaire] و غالب از آن و دیگری نقدِ مارکسیستیِ آن. من از راه شکل‌های مبارزات کارگریِ جمهوری‌خواهی در سال‌های 1830 – 1840 [در فرانسه] توانستم ابزار برون‌رفت از بن‌بست‌های نقد مارکسیستیِ حقوق بشر و "دموکراسی صوری" را پیدا کنم. مارکس جوان می‌گفت: حقوق بشر به واقع حقوق افراد بورژوا ست. در برابر این گفته، نبردهای کارگران منطق بسیار بارورتری را پیش‌نهادند: این منطق که حقوق به ثبت رسانده شده‌اند و بنایراین ما می‌توانیم یک شکل وجودیِ 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 برابریِ 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 اعلامیهِ برابری‌خواهانه و انتزاعیِ 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 بدین‌ترتیب 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 واقعیِ 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[2] 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 Baudraird] درباره‌ی جامعه‌ی مصرفی، نقد جامعه‌ی نمایشی توسط گی دبُوُر [Guy Debord]، تحلیل لاکانی [Lacanien] از امر سمبُلیک 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 بد تر 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 ابِنسور

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، [illegible] [illegible] [illegible] را مورد توجه قرار نمی‌دهد. در همان حال ، هر دو از پرسش در باره‌ی حقیقتِ

دموکراسی اجتناب می‌ورزند. برای فهمِ میزان این بی‌همتائیِ دموکراسی، باید همیشه به زایش یونانی آن بازگشت. به گفته‌ی کریستیان مِیِر [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 بی□همتائی دموکراسی را پنهان کنیم، باید آن را از تصرفات ایدئولوژیکی که او را پیشِ پا افتاده می‌کنند و از کار می‌اندازند رها سازیم و یا دموکراسی را با شکل‌های انحطاط□ 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 گران‌بهائی بوده است. زیرا که در دست‌نوشته‌ی سال 1843 به نام □□□ □□□□□□ □□ □□□ [یا بنا بر ترجمه‌ای دیگر، □□□ □□ □□□□□ □□□]، مارکس مسألهِ 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 ازخودبیگانگیِ ناشی از سلطه‌ی دولت، امکان می‌دهد که آزمون جهان‌روایی، عدم سلطه، تشکیل فضایی عمومی و برابرانه در تمامی زندگی مردم گسترش پیدا کند و در فضای سیاسی ایفای نقش نماید. افزون بر این، به نظر من می‌رسد که میان مارکسِ دست‌نوشتهِ سال 1843 و مارکسِ نویسندهِ □□□□□□ درباره‌ی □□□□ 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 شکل‌می‌گیرد. در نتیجه گسستی در ایده انقلاب ایجاد می‌شود، بین سنت ژاکوبَن، که تسخیر دولت را هدف‌گیری می‌کند، و سنت کُمونی که برای در هم شکستن شکل دولت و جایگزینی آن با کُمونُته‌ی [جامعه‌ی مشارکتیِ] سیاسیِ 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 دموکراسیِ «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، سوژه□ی تاریخی‌ای توانا در رهنمونی به سوی تحقق «انسان» است. «*Démos*» 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. لازمهِ 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 قیّمی ندارد، هیچ کفیلی ندارد و حتا، اگر بتوانم چنین بگویم، به «مردم – بودن» خود نیز نمی‌تواند تکیه کند.

میگوئل ابِنسور

اگر از رفرم کلیستِن [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 بیش تر از آن با قوم و یا جماعت [کُمونُته] ندارد. آیا شرح حال جشن □□□□□□□□ [در انقلاب فرانسه] توسط میشله [Jules Michelet مورخ قرن نوزده فرانسوی] چیزی جز نیل به یک حیات جدیدِ *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 پائین تر 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 لوُرو [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 اِعمال 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 رفع نشدنی 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، پاینی‌ها، بهتر از بزرگان، بالایی‌ها، از آزادی نگهبانی 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 «□□□ □□□□» [*tous uns*] و «□□□ □□ □□» [*tous Un*] قائل می‌شود توجه کنیم، آن هنگام مسأله‌ِ حاکمیت به صورت شگرفی پیچیده می‌شود. «□□□ □□□□» آزمون جدایشی پیوندبخش است و در نتیجه هم‌راه با شناخت متقابل، دوستی و پذیرش چندانی است. در حالی که «□□□ □□ □□» بیشتر نتیجه‌ی چشم پوشی داوطلبانه از آزادی تحت افسون نام «یک» است. در حقیقت اگر به خواهیم خصلت چندانیِ «□□□ □□□□» را حفظ کنیم، آن جا که هم

وابستگی به تمامیتی باز و پویا [دینامیک] و هم ضرورت حفظ خصلت تَکبودیِ یک‌ها وجود دارند، تنها می‌توان با ایدهِ حاکمیت فاصله گرفت و در برابر آن مقاومت کرد، تا آن جا که حاکمیت منجر به استقرار فرمان‌روایی «یک» و از بین رفتن آشفتگیِ [بی‌نظمی désordre] دوستانه می‌شود. مقاومت در رد هم‌نهادی synthèse و بنابراین جمع‌زدنِ totalisation دولتی.

ژاک رانسیِر

من به واقع با پیشنهاد جایگزین کردن واژه مردم با واژه‌ای 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 جَدَلی است. «بسیاران» بیان‌گر تقارن سوژه شدنِ [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 *démos* 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 برداشت‌های هویت‌طلبانه، حتا آن که می‌خواهد سیاست را بر تکثر هویت‌ها بنیاد نهد، در تضاد قرار می‌گیرد. قدرت مردم قدرت کسانی است که هیچ‌اند، 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 خودِ مفهوم حاکمیت را دچار آسیب می‌کند. حاکمیت مردم حاکمیت جمع کسانی است که از هیچ عنوانی برای حکومت کردن [برای حاکمیت] برخوردار نیست. بنابراین من خودم را به طور کامل از آن‌هائی 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 الهیاتِ سیاسی خاتمه می‌دهد» و « فرارَوی از آن تحت هیچ نهاد تنظیم‌بخشی میسر نیست». سرانجام نزد ژاک رانسیِر، دموکراسی « منطق پلیسیِ توزیع جایگاه‌ها [موقعیت‌ها] » را تعطیل می‌کند. آیا شما می‌توانید برای ما معنا و مضمون دموکراسی را چون اقدامی رهایی‌خواهانه توضیح دهید؟

میگوئل ابِنسور

بله به واقع دموکراسی رزیم سیاسی نیست، بلکه یک نهاد سیاسیِ متعارض در پهنه‌ی 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] می‌نام. از این نگاه، از 1789 تا 1799، مردم [در انقلاب فرانسه]، برای اعلام خواست خود مبنی بر اقدام هم علیه دولت رژیم سابق و بقایای آن و هم علیه 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 پرِریال [Prairial] (مه 1795) شایان توجه می‌باشند. مردم مجلس کُنوانسیون را تحت این دو شعار اشغال می‌کنند: نان و قانون اساسیِ 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، ویژگیِ شورشیِ دموکراسی را به خوبی مشاهده می‌کنیم: ضدیتی سخت میان مردم و بزرگان و پیدایش قدرت دوگانه یعنی قدرت مردمیِ بی‌جامگانِ [sans-culottes] پاریسی 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. کافی‌ست مانیفست موسوم بـــــــه □□□□ □□□□ □□□□ □□□ □□□ □ □□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□ □□□ را بخوانیم تا تباین پیوند [همبستگی مردم] با نظم [حُکمِ دولت] آشکار شود. در این بیانیه آمده است: «شهروندان مرد و زن در تمام بخش‌های شهر، بدون هیچ تمایزی، از مناطق مختلف، در بی‌نظمی‌ای 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 رهبرانِ خودفروخته به حاکمان فریب داده و هدایت کند.» این است آن □□□□□□ □□□□□□□ 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 سیاستِ [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 ایجاب می‌کند)، نام دیگر «مرگ خدا»ست. و این به معنای دوباره و به طور کامل به میدان بازی آمدن و مطرح شدنِ چیستی «جهانی»ست 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 بارِ «معنا» را بر دوش گیرد. با این همه، سردرگمی [اختلال] پیرامون «دموکراسی» و هم‌چنین «جمهوری» و «کمونیسم» چنین تصوری را ایجاد می‌کرد. امروزه اما، معنا به صورت دیگری بارِ 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 منزلهِ 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 فوری تر از امیدبستن 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 به‌کار بریم.

ژاک رانسیِر

ابتدا بگویم که مفهوم اصلی برای من همانا رهایی [رهایش] [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 تعیین کننده 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 ا ِعمال 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 عمل ِ نفی ِ تقسم ِ مقدم بر تجربه ِ *a prior* 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. تو ُمپسو ُن [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 توانائی‌ِتان را در حالی اعلام کنید که سیستم توزیع جایگاه‌های اجتماعی آن را برای شما منکر می‌شود، و این توانایی‌ِتان را چون هر نماینده‌ی عادی همه‌ی آنانی اعلام کنید که به‌سان شما قابلیت‌شان انکار می‌شود. رهایی‌خواهی ایده‌ای از جهان‌روایی‌ِ 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 سامان‌ِ دیدنی‌ها و گفتنی‌ها، در جریان توزیع مکان‌ها و زمان‌ها. با آغازیدن از این ناهمسان‌سازی من توانستم دموکراسی را چون توان‌مندی‌ِ [قدرت‌ِ] بی سهمان [sans-parts] مورد بررسی مجدد قرار دهم. دموکراسی چون توان‌مندی‌ِ کسانی که نماینده‌ی هیچ گروهی، کارکردی یا مهارتی ویژه نیستند.

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

ژان- لوک نانسی

ناسازه‌گویی [oxymore] نیست اگر «دموکراسی» را به معنای شکل یا رژیم سیاسی در نظر گیریم. 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 خود‌ِ 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، به طور 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 رانسیِر

ناسازه‌گویی، حداقل برای من در آغاز، ایده‌ِ دموکراسی نمایندگی

است. روش دموکراتیک آغازین در حقیقت قرعه کشی است. اما نمایندگی، در منطق خود، آشکارا اُلیگارشیک است. سلطنت فئودالی و سپس سلطنت بورژوایی، 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 مقولهِ نهاد دموکراتیک نشان‌دهندهِ ناسازه [پارادُکس] و یا اگر بخواهیم نیرنگ خودِ سیاست است. دموکراسی، شکل قدرتی است که در خود هیچ مشروعیتی برای اِعمال قدرت نمی‌پذیرد. این پارادُکس را نهادهای ما با خود دارند. البته می‌توان آن‌ها را دموکراتیک خواند اگر مراد از آن این‌باشد که چنین نهادهایی ملزم به ثبت نام هر کس برای شکل‌هایی از کارآمدیِ حداقل باشند. اما خودِ 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 ابِنسور

عبارت «دولت دموکراتیک» به واقع یک ناسازه‌گویی ست. تنها کافی ست که در این ترکیب جای سوژه و گزاره را با هم تغییر دهیم تا پرُبلماتیک 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؟ بازنمودِ روابط بین دموکراسی و نهاد تنها زیر نشانِ 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 ایستائیِ مرمرین، 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 پرِریال [Prairial]، قیام مردم می‌تواند تکیه به انجمن‌های پاریسی نماید و موُنتانیارها [Montagnards]، که طرفداران ادامهِ انقلاب بودند، در □□□□□□□□□□□، مجلسی که به اشغال انجمن‌های مردمی درآمده و به مقر همیشگی آنان تبدیل شده بود، قیام اول پرِریال 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 به‌نام □□□□□□□ □□□□□□□□□□□□، 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 نهاده‌ها، که فرجام‌شان برقراریِ 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 سن‌ژوست به‌یاد سپاریم که توانست ویژگیِ 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 رهایش 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 محدودیتِ اَعمال، یعنی نمونه‌ی ایجابی عمل». نکته‌ی آخر: آیا میان شورش‌گری و نهادسازی از جنبه زمان‌مندی قضایا ناسازگاری وجود دارد؟ به گفتهِ مِرلوُ پوُنتی [Merleau-Ponty]، نهاد بُعدی ماندگار به تجربه می‌بخشد. اما این خصلت به معنای سکون نیست، بلکه زمانِ آفرنندگی و نوآوری (به معنای برگسونیِ [Bergsonien] آن) را باید به واقع در بُعدی دیرپا درک نمود. حال، به بیانی می‌توان گفت که خصلت پیش‌بینانهِ 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 خلاقورزی 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 رانسیِر

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 گُونی [Gauny] [در کتاب رانسیِر: [illegible] *Le Philosophe Plébéien*]، 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 بی چشم‌داشت تبدیل می‌کند. و در ادامه، گُونی دست به ایجاد ضد- اقتصادی خانگی می‌زند که امکان گریز از فشارهای جسمی و فکریِ سلطه را فرام سازد. باز همین رهایی را نزد ژاکوُتو [Jacotot] [در کتاب رانسیِر موسوم به آموزگار نادان : Le maître ignorant] مشاهده می‌کنیم، در آن جا که فرد بی‌سواد، با دقت تمام وِ کلمه به کلمه، دست به مطالعهِ 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 مرکزخود شکل می‌گیرد. آن چه که گسسته است، برآمدن‌های جمعی قدرت انسان‌های رهایی‌یافته است. ژاکوُتو در 1789 [انقلاب فرانسه] و گوُنی در [انقلاب] 1830، هر دو بیست ساله بودند. استرانژی رهائی‌خواهانه‌ی فردیِ آن‌ها به این دلیل امکان‌پذیر شد که روزهای انقلابی [در 1789 و 1830] به شدت چشم‌انداز 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 هم‌آواییِ دو گونه تاریخ، یکی چون فرایند تحولی ضروری و دیگری چون روایتِ تلفیقیِ تسلسلِ

علت و معلول، خارج می‌شویم. تاریخ دموکراسی، بدین‌سان، می‌تواند نیروی هتک حِرز 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 پرّاشِ [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 بالقوهِ دنیاهایی متفاوت باشد که سرپیچی‌ها از آن قیدوبندها را طرح ریزی می‌کند. از این روست که در [کتاب] [La Nuit des prolétaires]، من سعی کردم چشم‌انداز آن چه 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 دریابیم. 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 کُمونُته سیاسیِ 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 کسل کننده. این برآمدهای لحظه‌ای عبات‌اند از اختراع دموکراسی یونانی، جمهوری روُم، جمهوری‌های ایتالیائی در سده‌های میانی و انقلاب‌های بزرگِ عصر مدرن. سن‌ژوست 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 «پیامبری‌های آزادی» می‌خوانَد و مورد تأکید قرار می‌دهد. اما تاریخ بغرنج و شوریدهِ 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 اند. از این روست که ژان نیکولا [Jean Nicolas] در کتاب زیبای خود به نام □□□□ □□□□□□□ □□ □□□□□□ *1661- 1789* می‌نویسد : «در بین سال‌های 1660 و مه 1789، جامعه‌ی فرانسوی با آهنگی نابرابر در آرامش به سر می‌بَرَد، اما همیشه هم‌راه با لرزش‌هایی بیش و کم پیاپی.»

ژان- لوک نانسی

اندیشیدن به دموکراسی با واژه‌های «جنبش» و «رهایی»، چون «جنبش رهائی»، کار آسانی نیست. «رهائی»، بی‌تردید، واژه‌ی بزرگ دیگری است که «دموکراسی» را بر بنیادِ ابهام‌اگیز چندکاره‌ای [Polyvalence] قرار می‌دهد. پرسش این است: رهایی از چی؟ از کی؟ از خدایان و جباران، خوب قابل فهم است، اما اینان از بازگشتن بازنمی‌استند! 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 بی ارباب و پدر هستیم. بیشتر شاید موضوع بر سر اختراع کردن، ایجاد کردن… باشد.

در این میان، شما جنش 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 لحظهِ 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 می‌بُرد. مه 68 فقط خواسته‌ی زمان حال را اعلام می‌کرد، هم علیه گذشته (چون به قول رُنه شار [René Char] و هانا آرنت [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). خواستهِ 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 حتا می‌توان گفت که مه 68 علیه «معنا» [sens] اعلام وجود کرد، کمی به روش فروید [Freud] که خودپرسی درباره‌ی معنای زندگی را، از پیش، روان نَژَندی [nevrose] می‌دانست. مه 68 علیه «معنا» بود اما در دفاع از زندگی، دفاع از وجود [existence] و از هستیِ 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 رانسیِر

رخدادهای 68 به طور مسلم معنای واحدی ندارند. جنبه‌های غالب این جنبش، از دید من، عبارت‌اند از زیر سؤال بردن جبرباوریِ تاریخی [déterminisme historique] و اعلام آن چه که «دموکراسی»، اگر واژه را جدی گیریم، 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 رفرمیسمِ پیروزمند می‌شناساند: ادغام طبقه کارگر در جامعه‌ی مصرفی، نسل نوین دانشجوییِ 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 ویژه‌ِ خود و زیر نشان‌ِ جدایی میان آوانگارد حقوقی (حزب طبقه کارگز) و نیروی محرکه برآمده از خودِ رخداد انجام می‌دهد. بیش از نمونه‌های انقلاب مارکسیستی، رشد و توسعه جنبش 68 یادآور قیام‌های جمهوری‌خواهی‌ِ 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 نوآفرینی‌ِ انسان‌های عادی از سوی دیگر. جنبش مه 68 اعلام می‌کرد که نیازی به اُتوریته 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 رادیکال‌ِ مه 68 را پوشانیده‌اند.

میگوئل ابِنسور

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 مسأله‌ِ شکنجه [که در جنگ استعماری توسط ارتش فرانسه در الجزیره اِعمال 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 «بی‌نظمی‌ِ دوستانه»، از همگانی‌شدن اظهار نظر عموم، از شنیدن افشاگری علیه «فرومایگان استالینی» در ملاء عام. مه 68 اعتصاب کارگری باشکوهی بود و به همه‌ی 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 ژاکوبَن [Jacobin] یا دقیق‌تر بگوئیم ژاکوبَن- لنینیست و سنت کمونالیست [برخاسته از کمون]. این دو، در جنبش مه 68، در کنار سازمان‌های ترتسکیستی، مائوئیستی و □□□□ 22 □□□□ 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 بروتون [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 در ک 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 ابِنسور

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 ژانوُور [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 اولیگارشی‌های 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 چیز ها حتا شکنجه است و سوم، نقد مستعمره کردنِ زندگی روزانه. دموکراسی باید خصلت خود را در گسست از سلطه بازیابد.

ژاک رانسیِر

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، بنابراین در شکل مبارزه علیه قوانین شریرانه 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 «سهمِ 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 کلیِ دموکراسی و درک کلیِ استواری و پیوستگیِ بی‌سابقه‌ی حکومت‌های الیگارشیک را از دست بدهیم. از این رو، من امروز اعتقاد دارم که، چون یک ضرورت، رادیکالیته‌ی دموکراتیکِ 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 افشاگریِ سیستم حاکم به واقع از خود منطق 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 بَرَم. 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 زمانِ انتظارها، پیش‌بینی‌ها و غیره. تمام «معنا» چنین است: معنای حس‌پذیر، شور، حسّانیّت، 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… این ها همه تا بی‌نهایت در پایان‌پذیریِ خود و یا حتا در پرداخت نهایی خود به انجام می‌رسند

اما نه با زور و جبر. این ها 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 نهائی 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 ست 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 متافیزیکیِ 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 «رهایی‌خواهانه»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» پیش انگاری 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 نمی‌داد (سلسله‌مراتب، فرمان‌بری، شکل‌های گوناگون کُمونُته) 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- توسعگی و تولید. این را بعدها «کاپیتالیسم» و «تکنیک» خواندند.

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

سوژه‌ی مولد ارزش بوده‌اند، سوژه‌ای که خود تبدیل به **ارزش** شده است. «فردِ» مجرد چیزی نیست جز تصویری در اصل بسیار آشفته از عامل چنین فرایندی: (دوباره)سرمایه‌گذاریِ 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 خودِ این فرایند… در بیانی دیگر، «دموکراسی» ما را به تمامی این انتخاب ژرف تمدن بازمی‌گرداند: آیا ما خواهیم توانست به غیر از ارزشِ تعویض‌پذیر و خود- توسعگیِ 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 کمسیونی 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.