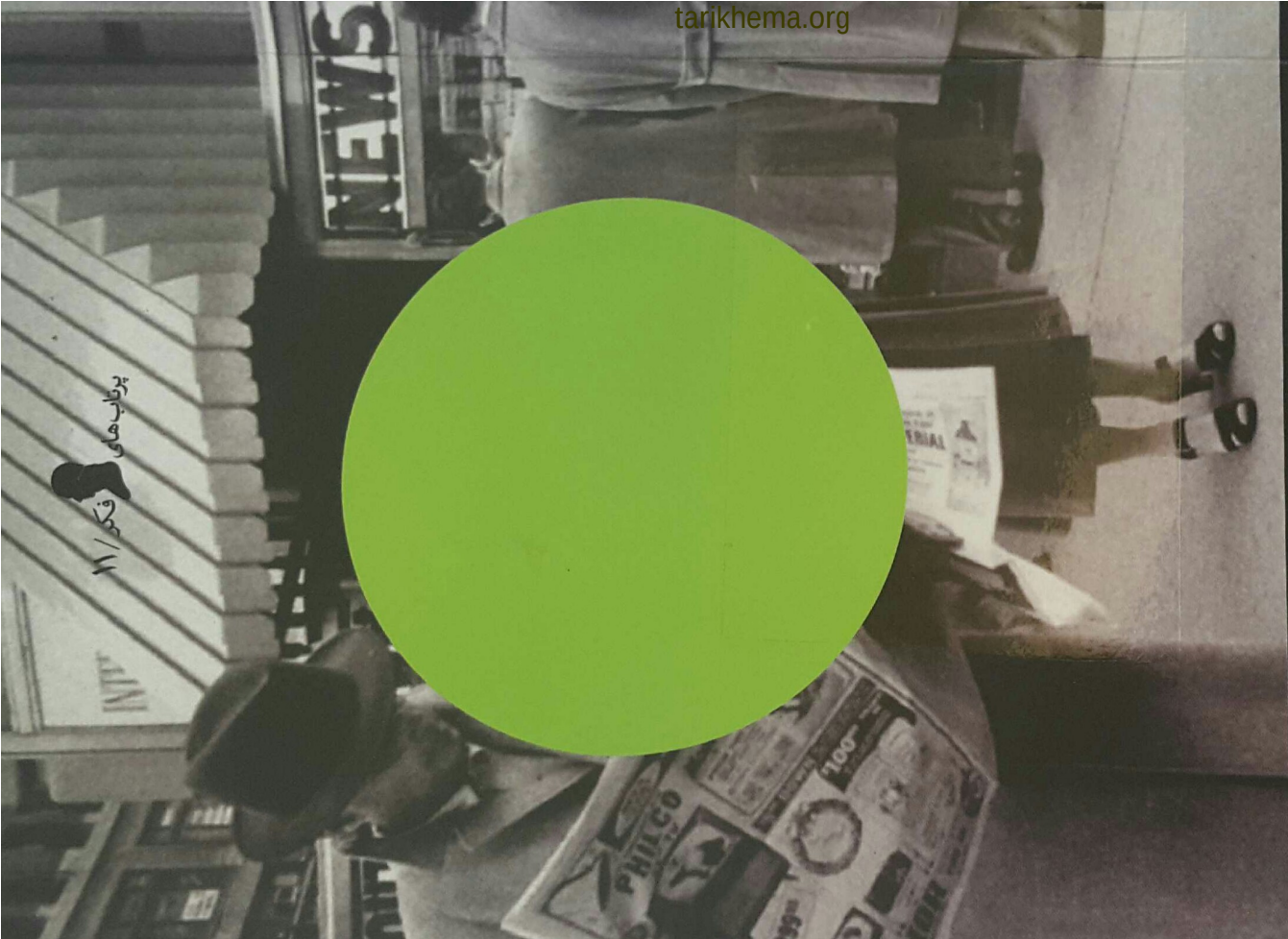




پرتاب های
فکر / ۱۱

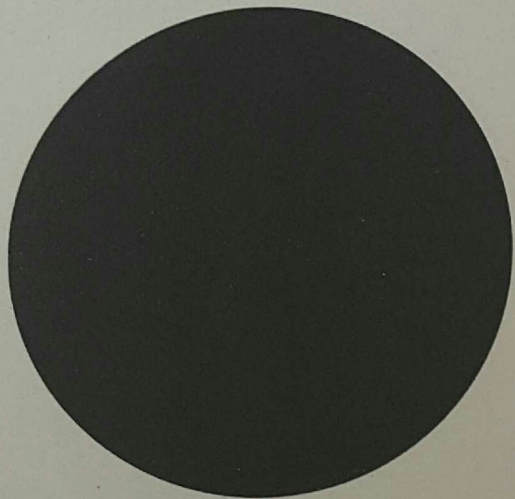
tarikhema.org

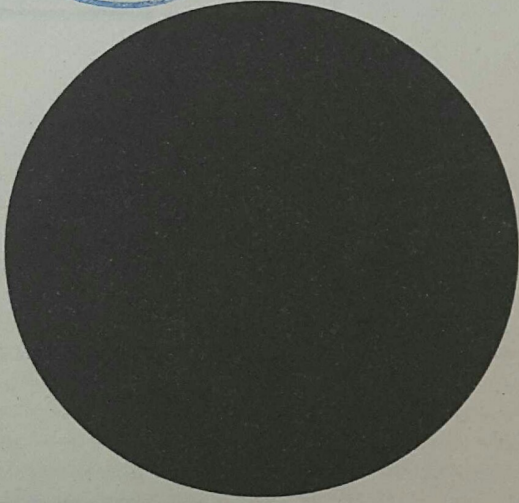
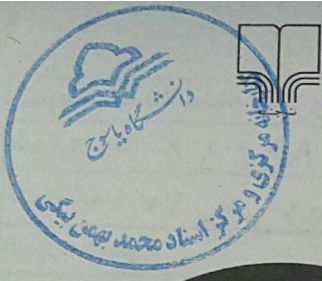
حال و روز دموکراسی

جورجوا گامین، آلن بدیو، دنیل بن سعید و ...



ترجمه‌ی مجتبی گل محمدی





حال و روز دموکراسی

جورجوا گامبن، آلن یدیو، دنیل بن سعید و ...

ترجمه‌ی مجتبی گل محمدی

کتابخانه دانشگاه یاسوج
شماره ثبت: ۸۵۶۵۵
تاریخ ثبت: ۲۷/۹/۹۶
شماره دیویتی:

فهرست

- یادداشت دبیر مجموعه
۷
پیش گفتار ناشر فرانسوی
۱۰
یادداشت پیش درآمد درباره‌ی مفهوم دموکراسی - جورجو آگامبن
۱۲
نشان دموکراتیک - آلن بدیو
۱۸
نگ همیشگی - دنیل بن سمید
۳۴
حالا ما همگی دموکرات هستیم... - وندی براون
۷۵
دموکراسی متناهی و نامتناهی - ژان لوک نانسی
۹۶
دموکراسی هاعلیه دموکراسی - مصاحبه‌ی اریک هازان با ژاک رانسیر
۱۲۰
حراج دموکراسی - کریستین راس
۱۲۸
از دموکراسی تا خشونت الاهی - اسلاوی ژیزوک
۱۵۵
درباره‌ی نویسندگان
۱۸۷
نمایه
۱۹۰

/ حال و روز دموکراسی / جورجو آگامبن، آلن بدیو، دنیل بن سمید، وندی براون، ژان لوک نانسی، ژاک رانسیر، کریستین راس، اسلاوی ژیزوک / ترجمه‌ی مجتبی گل محمدی / طراح گرافیک مجموعه: سیاوش تصاعدیان / لیتوگرافی: باختر / چاپ: دالاهو / چاپ اول: بهار ۱۳۹۶، تهران / تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه / شابک: ۵-۰۶۲-۲۲۹-۶۰۰-۹۷۸ / حق چاپ و انتشار محفوظ و مخصوص نشر چشمه است. / دفتر مرکزی و فروش نشر چشمه: تهران، کارگر شمالی، تقاطع بزرگراه شهید گمنام، کوچه‌ی چهارم، پلاک ۲ / تلفن: ۶۶۴۹۲۵۲۴ / کتابفروشی نشر چشمه کریم خان: تهران، خیابان کریم خان زند، نبش میرزای شیرازی، شماره‌ی ۱۰۷ / تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶ / کتابفروشی نشر چشمه‌ی کورش: تهران، بزرگراه ستاری شمال، نبش خیابان پیامبر مرکزی، مجتمع تجاری کورش، طبقه‌ی پنجم، واحد ۴ / تلفن: ۴۴۹۷۱۹۸۸ / کتابفروشی نشر چشمه‌ی آرن: تهران، شهرک قدس (غرب)، بلوار فرحزادی، نرسیده به بزرگراه نیایش، خیابان حافظی، نبش خیابان فخار مقدم، مجتمع تجاری آرن، طبقه‌ی ۲ / تلفن: ۷۵۹۳۵۴۵۵ / کتابفروشی نشر چشمه‌ی بابل: بابل، خیابان شریعتی، روبه‌روی شیرینی‌سرای بابل / تلفن: ۰۱۱/۳۲۴۷۶۵۷۱ / کتابفروشی نشر چشمه‌ی پریس: تهران، پاسداران، نبش گلستان یکم، مجتمع پریس، طبقه‌ی ۲.

عنوان و نام پدیدآور: حال و روز دموکراسی / جورجو آگامبن... او دیگران!

ترجمه‌ی مجتبی گل محمدی

مشخصات نشر: تهران: نشر چشمه، ۱۳۹۵

مشخصات ظاهری: ۱۹۴ ص.

شابک: ۵-۰۶۲-۲۲۹-۶۰۰-۹۷۸

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا

عنوان اصلی: Démocratie, dans quel état?, c2009

یادداشت: جورجو آگامبن، آلن بدیو، دنیل بن سمید، وندی براون،

ژان لوک نانسی، ژاک رانسیر، کریستین راس، اسلاوی ژیزوک

موضوع: دموکراسی - فلسفه

شناسه‌ی افزوده: آگامبن، جورجو، - ۱۹۴۲ م

شناسه‌ی افزوده: Agamben, Giorgio

شناسه‌ی افزوده: گل محمدی، مجتبی، - ۱۳۶۶ م

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۵ ج ۲۴ / JC۲۲۳

رده‌بندی دیویتی: ۳۲۱ / ۸

شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۳۶۱۲۱۸۶

یادداشت دبیر مجموعه

تولید هر کتابی، حتا سرگرم‌کننده و مفرح، به یقین می‌تواند در حکم نقد ریشه‌ای هر فرهنگ ایدئولوژیک شده باشد، لیکن خود فرهنگ گاه چنان عمل می‌کند که حتا بُرنده‌ترین کتاب‌ها نیز در آن هضم می‌شود. این فرایند تحت عنوان «سیاست و فرهنگ ترویج و تشویق کتاب‌خوانی» نیز عمل دست‌کاری را انجام می‌دهد. از این حیث، کتاب‌هایی که کاری جز تکرار مکررات ندارند، در انواع و اقسام قطع‌ها، مطابق با منطق بازار، عرضه می‌شوند. مثلاً ناشران تلاش می‌کنند راهی برای فرهنگ و سیاست ترویج کتاب بیابند، و بدین منظور کتاب‌هایی حتا گاه بدون هدفی معین به چاپ می‌رسند که فقط پاسخگوی منطق بازارند. در این وضعیت، آن‌چه اهمیت پیدا می‌کند، غیاب، فقدان، و یک جا خالی در میان جنگلی از کتاب‌هاست. در میان ردیف پیوسته‌ی قفسه‌های کتابخانه، ناگهان و به طور پیش‌بینی‌ناپذیری، یک فضای تهی ظاهر می‌شود. این فضای تهی ادعایی است که هر ایده و فکری می‌تواند حامل آن باشد. از این رو انتشار کتاب‌هایی با محتوا و فرم‌های ناهمگون، که زمانی حکم فقدان را داشت، امروزه از فرط اشباع‌شدگی، بازار کتاب را رنگارنگ کرده است، و بالطبع هر ناشر یا دبیر مجموعه‌ای

تلاش خود را صورت می‌دهد تا خواننده را متقاعد کند که دلیل انتشار این مجموعه چیزی نیست جز فقدان آن در بازار نشر. این تلاش همچون تقلای آدمی است که، به قول ویتگنشتاین، در اتاقی گرفتار شده است. او عرق‌ریزان مدام در بسته را به بیرون فشار می‌دهد، حال آن‌که در باز است و باید آن را به درون کشید.

دست بر قضا، مجموعه‌ی «پرتاب‌های فکر»، نه بر مقتضای بازار کتاب و خلثی در آن، بلکه با داعیه‌ی بازکردن فضای تهی (به درون، نه بیرون) در میان قفسه‌های پیوسته انبوه کتاب منتشر می‌شود. به تعبیر دیگر، در میان انواع و اقسام ایده‌ها و افکار به اصطلاح کهنه و نو، یک فکر یا ایده می‌خواهد حکم سنگی را داشته باشد که به سمت شیشه پرتاب می‌شود، زیرا راه یافتن هوا به اتاق، از مسیر ترک و شکستگی در شیشه، می‌تواند فضای آن را آکنده از امر نو کند. این برخلاف ایده‌های گاه آوانگارد که بدیل دیگر محافظه‌کاری است یا نوعی آنا‌رشی خام آمیخته به نفی ایدئالیستی است که نه تنها پنجره، که درها و دیوارها را نیز تخریب می‌کنند؛ هر چند ممکن است در یک مقطع معین تاریخی تأثیرگذار هم باشند. ایده‌ای که موجب ترک در تفکر و عقل این‌همانی‌کننده است، لاجرم، نوعی از نفی متعین است که به خاطر خاصیت انضمامی‌اش به یک نگرش تاریخی انتقادی مجهز است، و کتاب‌های پُر حجم، کوچک، متوسط، یا هر اندازه‌ای از این زاویه باید قرائت شوند، وگرنه چیزی نیستند جز هر گرمی یک بار مصرف.

ذکر فواید این نوع تفکر، همچون برشمردن «خواص ویتامینی» محصولات نیروزای فلان کارخانه، فایده‌ای نخواهد داشت جز تهی

کردن جوهر آن از جوهریت خود. بنابراین در این یادداشت تلاش نمی‌شود خواص این ایده‌ها و کتاب‌ها، یا بهانه و دلیل انتشار آن‌ها توضیح داده شود و تنها اشاره به بازکردن همان فضای خالی در میان قفسه‌ی کتابخانه‌ها کافی است.

اغلب ما در کودکی، از روی بازیگوشی یا شیطننت، شیشه‌ی پنجره‌ی همسایه را شکسته‌ایم و این درست برخلاف اعمال بزرگ‌سالی ماست، دوره‌ای که در آن، به زعم والتر بنیامین، نقاب تجربه و پختگی به چهره می‌زنیم. «پرتاب‌های فکر» چیزی نیست جز همین برداشتن نقاب حکیمانه و پُرطمأنینه‌ی فکری. از این‌روست که این کتاب‌ها گاه واجد ایده‌هایی نامتعارف، گاه شرح و تفسیر هدفمند، گاه قطعه نوشته‌هایی گسسته، اعم از ترجمه یا تألیف است، البته معطوف به یک نفی متعین تاریخی، درست در مقابل نفی ایدئالیستی یا شرح و توصیف منسجم یک فکر در مقام سیستم و ایدئولوژی ناب.

ایده‌ی انتشار چنین کتاب‌هایی از مدت‌ها پیش در ذهن ما بود، اما گاه بی‌رمقی و گاه مشکلات فنی مانع از تجسم مادی آن‌ها می‌شد. اکنون ورود این کتاب‌ها به بازار نشر مصادف شده است با اشباع بازار از محتوا و فرم، علی‌الخصوص در قطع‌های متعدد. این آثار دارای نگرش انتقادی تاریخی هستند که امروز خود دست‌کاری شده یا در نشر ایده‌ها و کتاب‌ها هضم شده و تحت عنوان رشته‌ای مطالعاتی درآمده‌اند، اما درعین حال می‌خواهند حامل محتوایی، به زعم آدورنو، بدون مقصود باشند، محتوایی که چه بسا مقصود خود نویسنده نبوده است، بلکه خواننده‌ی منتقد آن را باز می‌یابد.

امیر هوشنگ افتخاری‌راد

درباره‌ی معنا یا معانی این کلمه پیش می‌آیند، اما در این «جهان» که ما به سر می‌بریم، «دموکراسی» کم‌وبیش همیشه ارزشی مثبت می‌یابد؛ بنابراین ما از همکاران مان می‌پرسیم: آیا «دموکرات» نامیدن خود، برای شما، با معناست؟ اگر نه، چرا؟ و اگر بله، در راستای چه تفسیری از این کلمه؟

برخی از فیلسوفانی که این پرسش به آن‌ها پیش کشیده شد از قبل همکاران بودند؛ با دیگران تنها به میانجی نوشته‌های آن‌ها آشنایی داشتیم که گویای آن بودند که ایده‌های آن‌ها درباره‌ی دموکراسی از گفتار رایج و هم‌رأیی جهان‌شمول و اگرایی دارند. پاسخ‌هایی که شما خواهید خواند نیز از یکدیگر واگرا هستند، و گاهی همدیگر را نقض می‌کنند — چیزی که ما پیش‌بینی کرده بودیم و روی آن حساب می‌کردیم؛ بنابراین این کتاب هیچ تعریف معیاری از دموکراسی، و همچنین هیچ راهنمایی برای دموکرات‌ها فراهم نمی‌آورد، و به‌هیچ‌روی یک رأی موافق یا مخالف به دست نمی‌دهد، اما این امر گواهی است بر این که هنوز نیازی نیست کلمه‌ی «دموکراسی» دور انداخته شود، چون همچنان به‌سان محوری کار می‌کند که اساسی‌ترین جنجال‌های سیاست و فلسفه‌ی سیاسی حول آن می‌گردند.

پیش‌گفتار ناشر فرانسوی

در سال‌های دهه‌ی ۱۹۲۰، لاروولوسیون سوررئالیست^۱ (انقلاب سوررئالیستی) در چند شماره از همکارانش درخواست کرد تا حرف تازه‌ای برای گفتن درباره‌ی موضوع‌هایی پیدا کنند که در آن زمان به‌نظر می‌آمد هر چیز گفتنی درباره‌ی آن‌ها گفته شده بود — عشق، خودکشی، معامله با شیطان، و چیزهایی از این دست؛ بالین‌حال، پاسخ‌های آرتو، کرول، دونویل، ارنست، و بونوئل، با تاباندن پرتوهایی درهم‌گذر، موفق به افکندن درون‌مایه‌های برگزیده بر آسودگی‌ای والا شدند. این کیفیت روشنگری، نزدیک به یک قرن بعد، هنوز می‌تواند ما را به شگفتی وا دارد.

مجموعه‌ی کنونی در نکوداشت آن سرمشق زاده شد. پرسش پیش‌کشیده به همکاران ما این بود:

کلمه‌ی «دموکراسی» این روزها به‌ظاهر هم‌رأیی بسیار گسترده‌ای را پدید آورده است. البته، بحث‌هایی، گاه پرتب‌وتاب،

1 La Révolution surréaliste

یک مهارت حکومتگری به کار می‌رود (چیزی که در خودش، به‌خصوص دلگرم‌کننده نیست). آسان است پی بردن به این که چرا کسانی که همچنان، نیک‌باورانه، به کاربرد آن در معنای اول ادامه می‌دهند ناخرسندی خاصی را تجربه می‌کنند. این دو حوزه‌ی مفهوم‌پردازی (ساحت حقوقی — سیاسی، و ساحت اقتصادی — مدیریتی) از زمان تولد سیاست، اندیشه‌ی سیاسی، و دموکراسی در پولیس یا دولت‌شهر یونانی با یکدیگر همپوشانی داشته‌اند و همین امر جدا کردن آن‌ها را سخت می‌کند. من منظورم را با یک مثال نشان می‌دهم؛ واژه‌ی بنیادین politeia شاید به گوش خوانندگان غیر یونانی آشنا نباشد، اما یونانیان آن را دیده‌اند که به جمهوری ترجمه شده است، عنوان مشهورترین گفت‌وگوی افلاطون؛ با این حال «جمهوری» گستره‌ی معانی آن را به پایان نمی‌رساند. وقتی کلمه‌ی politeia در آثار نویسندگان کلاسیک پدیدار می‌شود، معمولاً با بحثی درباره‌ی سه شکل متفاوت politeia همراه می‌شود: پادشاهی، الیگارشی، دموکراسی (یا شش شکل، اگر سه parekbaseis یا شکل‌های منحرف متناظر با آن‌ها را هم بشمرید)، اما مترجمان گاهی politeia را به «قانون اساسی» و گاهی به «حکومت» برمی‌گردانند. در قانون اساسی آتن (فصل ۲۷)، ارسطو «مردم‌فریبی» پریکلس را این‌طور وصف می‌کند: «dēmotikōteran synebē genesthai tēn politeian»، و یک ترجمه‌ی متعارف آن از این قرار است «قانون اساسی باز هم دموکراتیک‌تر شد». ارسطو با این گزاره ادامه می‌دهد که «apasan tēn politeian mallon agein eis hautous.» مترجم آن را این‌طور برمی‌گرداند «تمام حکومت را بیشتر در

یادداشت پیش‌درآمد درباره‌ی مفهوم دموکراسی جورجو آگامبن

واژه‌ی «دموکراسی» این روزها در همه‌ی گفتارها طنین یک نُت خارج (فالش) را دارد؛ به علت یک دوبهلویی آغازین، هر کسی که آن را به کار بُرد دچار بدفهمی می‌شود؛ ما از چه سخن می‌گوییم وقتی از دموکراسی سخن می‌گوییم؟ منطق زیربنای کاربرد درست این واژه چیست؟ یک دیده‌بان هوشیار زود در خواهد یافت که هر گاه این کلمه را می‌شنود، می‌تواند یکی از این دو معنای متفاوت را استنباط کند: شیوه‌ای برای بر ساختن پیکر سیاسی (که در آن صورت ما درباره‌ی قانونی همگانی حرف می‌زنیم) یا یک مهارت حکومتگری (که در آن صورت مقصود ما از آن رویه‌ی اداری است)؛ به بیان دیگر، دموکراسی هم نشانگر شکلی است که به میانجی آن قدرت قانونمند می‌شود و هم نشانگر وجهی که این قانون در آن به کار بسته می‌شود. از آن‌جا که بر همگان کاملاً آشکار است که معنای دوم بر گفتار سیاسی معاصر غالب است و کلمه‌ی «دموکراسی» در اغلب موارد برای اشاره کردن به

دستان آنان قرار داد.» (آشکارا، برای یک دست کردن ترجمه‌ی خود، مترجم بایست می‌نوشت: «تمامی قانون اساسی را بیشتر در دستان آنان قرار داد.» اما این کار به صورتی آشکار دشواری‌هایی ایجاد می‌کرد.)

هنگامی که یک مفهوم سیاسی بنیادین یکسان می‌تواند یک بار به «قانون اساسی» و یک بار به «حکومت» ترجمه شود، آن گاه ما دیگر از دوبهلویی به عرصه‌ی راستین «ابهام»^۱ پا نهاده‌ایم (اصطلاحی در دستور زبان و علم بدیع که بر نامعینی معنا دلالت می‌کند). بیابید نگاه خود را بر دو قطعه‌ی دیگر از دو اثر کلاسیک اندیشه‌ی سیاسی غربی بیفکنیم، سیاست ارسطو و قرارداد اجتماعی روسو. در این دو قطعه این ناروشنی و دوبهلویی خودش را با شدت خاصی آشکار می‌کند. در سیاست (۱۲۷۹ا ۲۵ به بعد)، ارسطو نیتش را در مورد دسته‌بندی و تحلیل شکل‌های متفاوت «قانون اساسی»^۲ بیان می‌کند: «از آن جا که politeia و politeuma بر چیزی یکسان دلالت دارند، و از آن جا که politeuma قدرت برتر^۳ در یک شهر است، ناگزیر این امر در پی می‌آید که قدرت برتر یا نزد یک فرد می‌ماند، یا چند تن، یا نزد شماری بسیار.» ترجمه‌های کنونی کم‌وبیش مانند این پیش می‌روند: «از آن جا که قانون اساسی و حکومت بر چیزی یکسان دلالت دارند، و از آن جا که حکومت قدرت برتر در دولت است...» ترجمه‌ای وفادارتر نزدیکی واژه‌های politeia (فعالیت سیاسی) و politeuma را (نتیجه‌ی سیاسی برآمده) نگه خواهد داشت، اما غیر از آن، با روشن شدن اسامی که مشکل اساسی با این قطعه در تلاش ارسطو

1. amphibologie

شماره ثبت:	۸۵۶۵ ۵
تاریخ ثبت:	۹۲/۹/۲۷
شماره دیوثنی:	

برای خلاص شدن از شرّ ابهام با استفاده از واژه‌ی kyrion نهفته است. با اندکی پیچ دادن، این قطعه می‌تواند در چارچوب واژگانی مدرن این چنین بازگفته شود: قدرت بر سازنده (politeia) و قدرت بر ساخته (politeuma) خودشان را به همدیگر درون یک قدرت حاکم (kyrion) پیوند می‌زنند. به نظر می‌آید این تعبیر همان چیزی باشد که دو سویه‌ی سیاست را به هم متصل نگه می‌دارد. اما چرا سیاست با این شکاف شکافته می‌شود که کلمه‌ی kyrion هم آن را نمایش می‌دهد و هم روی آن را می‌پوشاند؟

اما در مورد قرارداد اجتماعی، میشل فوکو واحد درسی‌ای در نیم‌سال ۱۹۷۸ - ۱۹۷۷ در کلژ دو فرانس ارایه کرد که نشان می‌داد هدف روسو دقیقاً آشتی دادن واژه‌های حقوقی و قانونی، مانند قرارداد و خواست همگانی و حاکمیت، با نوعی هنر حکومت بود. برای مقاصد ما، نکته‌ی مهم تفکیک — پایه‌ای در اندیشه‌ی سیاسی روسو — بین حاکمیت و حکومت و شیوه‌های تعامل آن دو است. در مقاله‌ای درباره‌ی «اقتصاد سیاسی» که ویراستاران دانش‌نامه نوشتن آن را به او واگذار کردند، روسو نوشت: «من به خوانندگانم التماس می‌کنم بین موضوع این مقاله که اقتصاد همگانی است، یا آنچه من حکومت می‌نامم، و اقتدار برتر، یا آنچه من حاکمیت می‌نامم، به روشنی تمایز بگذارند. تمایز در این نهفته است: حاکمیت حق قانون‌گذاری دارد... حال آن که حکومت قدرت صرفاً اجرایی دارد.»

در قرارداد اجتماعی تمایز میان خواست همگانی و توانایی

1. le droit législatif

قانون‌گذاری، از یک سو، و حکومت و قدرت اجرایی، از سوی دیگر، دوباره بیان می‌شود، اما روسو اکنون با چالش به تصویر کشیدن این دو رکن به‌سان ارکان متمایز — و با این حال مفصل‌بسته، بهم‌بافته، درهم‌تنیده — روبه‌رو می‌شود؛ این چیزی است که او را، درست در همان لحظه‌ای که او این تمایز را برمی‌نهد، مجبور می‌کند تا به شدت انکار کند که هیچ تفکیکی درون حاکم می‌تواند وجود داشته باشد؛ اما در مورد ارسطو، حاکمیت، آن چه kyrion یا برتر است، در عین حال یکی از دو حد متمایز شده، و پیوند فسخ‌ناشدنی میان قانون اساسی و حکومت است.

امروزه ما شاهد برتری غالب حکومت و اقتصاد بر هر چیزی هستیم که شما بتوانید حاکمیت مردمی بنامید — اصطلاحی که اکنون دیگر از هر معنایی تهی شده است. دموکراسی‌های غربی شاید دارند بهای میراثی فلسفی را می‌پردازند که در مدتی طولانی به خودشان زحمت نداده‌اند نگاهی دقیق به آن بکنند. فکر کردن به حکومت به‌سان قدرت اجرایی صرف یک اشتباه و یکی از پُریامدترین خطاهایی است که تا به حال در تاریخ سیاست غربی انجام شده است. این امر توضیح می‌دهد چرا اندیشه‌ی سیاسی مدرن درون انتزاع‌هایی توخالی مانند قانون، خواست همگانی، و حاکمیت مردمی سرگردان است، در حالی که از خطاب کردن پرسش مرکزی حکومت و مفصل‌بندی آن، چنان که روسو می‌گفت، به حاکم یا جایگاه حاکمیت یک‌سره ناکام می‌ماند. در کتابی تازه من کوشیدم نشان بدهم راز مرکزی سیاست نه حاکمیت، بلکه حکومت است؛ نه خداوند، بلکه فرشتگان او؛ نه پادشاه، بلکه وزیر او؛ نه

قانون، بلکه پلیس — یا به بیان بهتر، ماشین حکومتی دوگانه‌ای که آن‌ها می‌سازند و پیش می‌رانند راز مرکزی سیاست است. نظام سیاسی غربی ما از آمیزش دو رکن ناهمگن ناشی می‌شود، یک عقلانیت سیاسی — حقوقی و یک عقلانیت اقتصادی — حکومتی، یک «شکل قانون اساسی» و یک «شکل حکومت». آن‌ها شاید هر چند مقایسه‌ناپذیر باشند، انسجام دوطرفه‌ای را قانونی می‌کنند و به یکدیگر می‌بخشند. چرا politeia در دام این دوبهلویی گرفتار می‌شود؟ چه چیز است که به حاکم، kyrion، قدرت تأمین و تضمین مشروعیت یگانگی آن‌ها را می‌دهد؟ چه می‌شد اگر این فقط یک افسانه‌ی ساختگی بود، پرده‌ای برپاشده برای پنهان کردن این واقعیت که یک حفره‌ی توخالی در مرکز است که هیچ مفصل‌بندی‌ای بین این دو رکن، این دو عقلانیت، ممکن نیست؟ چه می‌شد اگر رسالت بر دوش ما از هم جدا کردن و مفصل‌گشایی آن‌ها و وا داشتن این «حکومت‌ناپذیر» به نمایان شدن درون فضای گشوده‌ی همگانی‌ای بود که همزمان سرچشمه و نقطه‌ی گریز هر سیاست است؟

تا زمانی که تفکر از گلاویز شدن با این مشکل گره‌خورده و ایهام آن طفره می‌رود، هرگونه بحثی درباره‌ی دموکراسی، خواه به‌منزله‌ی شکلی از قانون اساسی و خواه به‌منزله‌ی سازوکاری از حکومت، به احتمال زیاد باز به درون ورطه‌ی وِراجی فرو می‌غلطد.

چپ روی نکرده اید، شما هنوز سزاوار نام شهروند هستید، چنان که می گویند، شما بربر نیستید، شما سر همان جایی ایستاده اید که به طور دموکراتیک به شما واگذار شده است، و بی تردید، در انتخابات آینده شما را می بینم.

بنابراین، من این را می گویم: برای صرفاً لمس کردن واقعیت جامعه های ما، باید به سان یک تمرین پیشین^۱، نشان آن ها را از جا کند. تنها راه بیرون کشیدن حقیقت از دل جهانی که در آن به سر می برسم زدودن هاله ی کلمه ی «دموکراسی» و تن دادن به خطر دموکرات نبودن و بنابراین واقعاً به خواست دل خود نکوهیده بودن از سوی «تمامی جهان» است؛ چون بدون نشان «تمامی جهان» نزد ما هیچ معنایی ندارد، پس «تمامی جهان» دموکرات است؛ این چیزی است که می توانید آن را اصل موضوعه ی نشان بنامید.

اما دغدغه ی ما جهان است، و نه «تمامی جهان»؛ جهان، واقعاً، چنان که آشکارا وجود دارد، نه آن تمامی جهان، جایی که در آن دموکرات ها، مردم نشان، مردم غرب، فرمان روا می مانند، و دیگران همگی از جهانی دیگر هستند — که در دیگربودگی ای این چنین، به بیان راست و درست جهان نیست، بلکه فقط بازمانده ای از زندگی است، منطقه ای است برای جنگ ها، بدبختی ها، دیوارها، و خیال های واهی. در آن قسم از «جهان»، یا منطقه، آنان وقت شان را به بستن چمدان ها می گذرانند، برای فرار از دهشت، یا برای رهسپار شدن، به کجا؟ البته به نزد دموکرات ها؛ همان کسانی که وانمود می کنند جهان را می چرخانند و کارهایی دارند که نیاز است

نشان دموکراتیک آلن بدیو

بهرغم همه ی آنچه روزبه روز، بیش از پیش و در برابر چشمان ما کلمه ی «دموکراسی» را بی ارزش می کند، هیچ تردیدی در میان نیست که این کلمه نشان^۱ غالب جامعه ی سیاسی معاصر باقی می ماند. یک نشان همان امر «لمس ناپذیر» در یک نظام نمادین است. شما می توانید هر چه دل تان می خواهد درباره ی جامعه ی سیاسی بگویید، اشتیاق «انتقادی» بی سابقه ای از خودتان نشان بدهید، «دهشت اقتصادی» را نکوهش کنید، اما تا زمانی که به نام دموکراسی چنین کنید همواره بخشوده خواهید شد. (با لحنی از این دست: «این جامعه که وانمود می کند دموکراتیک است، چگونه می تواند به این یا آن کار دست بزند؟») سرانجام، داوری شما درباره ی این جامعه به نام نشان آن، و بنابراین به نام خود آن، پنداشته خواهد شد. شما پا را از حدود فراتر نگذاشته اید و

1. emblème

انجام دهند. آن‌چه آنان سپس از راه سخت تجربه کردن درمی‌یابند این است که نرم و گرم در پناه نشان خود، دموکرات‌ها به راستی آنان را نمی‌خواهند و دلبستگی اندکی به آنان دارند. در اساس، در این جا یک درون‌همسری سیاسی برقرار است: یک دموکرات فقط یک دموکرات دیگر را دوست دارد. برای دیگران، مهاجران از مناطق قحطی یا کشتار آمده، نخستین دستور جلسه برگه‌های شناسایی، مرزبندی‌ها، اردوگاه‌های بازداشت، نظارت پلیس، و جلوگیری از بازیه هم پیوستن خانواده است... و این‌که باید «ادغام» شد. درون چه؟ بی‌گمان، درون دموکراسی. برای پذیرفته شدن، و شاید در روزی دور شنیدن سلام و خوشامدگویی، باید، پیش از آن‌که بتوان آمدن به جهان واقعی را حتا خیال کرد، با ساعت‌های طولانی تن سپردن به کار دشوار، برای دموکرات شدن آموزش دید. در میان ترکش رگبارهای سربی، فرود آمدن چترهای انسان‌دوستانه، فلاکت و بیماری، دفترچه‌ی راهنمای ادغام خودتان، همان کتابچه‌ی دموکرات خوب کوچولو! را مطالعه کنید. شما آزمونی سهمگین پیش رو دارید! و هنوز هیچ ضمانتی نیست که راه گذرتان از جهان دروغین به جهان «واقعی» بسته نباشد. دموکراسی؟ بله. اما برای دموکرات‌ها کنار گذاشته شده است، نمی‌فهمید؟ جهانی شدن جهان، حتماً، اما فقط به شرطی که بیرونی‌ها سرانجام بتوانند ثابت کنند سزاوار آمدن به درون هستند.

روی هم رفته، اگر جهان دموکرات‌ها جهان «همگان» نیست، اگر «تمامی جهان» سرانجام واقعاً تمامی جهان نیست، پس در نتیجه، دموکراسی نشان و نگهبان دیوارهایی است که پشت آن‌ها

دموکرات‌ها لذت‌های کوچک جهان خودشان را می‌جویند؛ فقط کلمه‌ای است برای الیگارشی محافظه‌کاری که به سان حیوان‌ها، تمامی کسب و کار اغلب جنگ‌افروزان‌های آن حراست از قلمرو خود، زیر نام غصب‌شده‌ی «جهان» است.

با از جا کنده شدن نشان و علمی نگاه کردن به آن قلمرو چنان که در کار است — قلمرو آکنده از جنب و جوش زندگی و تولیدمثل دموکرات‌ها — اکنون می‌توان به پرسش مهم رسید: یک قلمرو باید از چه شروطی پیروی کند تا بتواند خودش را به طرزی مغالطه‌آمیز به سان جهان زیر نشان دموکراتیک نمایش دهد؟ یا باز: از چه فضای عینی، از کدام جمعیت مستقر، دموکراسی همان دموکراسی است؟ در این هنگام ما می‌توانیم آن لحظه در فلسفه را بازخوانی کنیم که نشان دموکراتیک برای نخستین بار از جا کنده شد: کتاب هشتم از جمهوری. افلاطون نام دموکراسی^۱ را بر یک شیوه‌ی ساماندهی حکومتی دولت شهر می‌نهد، نوعی خاص از قانون اساسی. دیرزمانی بعد، لنین نیز همین را گفت: دموکراسی چیزی بیش از یک شکل دولت نیست؛ اما افلاطون و لنین هر دو بیشتر دلبسته‌ی تأثیر سوبرکتیو این شکل دولت هستند تا عینیت آن. تفکر باید قانون خود را از قانون به نشان یا از دموکراسی به دموکرات جابه‌جا کند. توان نشان دموکراتیک برای آسیب زدن بر نوع سوبرکتیوی متمرکز است که این امر قالب‌ریزی می‌کند؛ و، رک و راست در یک کلام، خودپرستی و میل داشتن به لذت‌های کوچک ویژگی‌های حیاتی نوع دموکراتیک هستند.

باید در حاشیه گفت، لین پیائو^۱ از این منظر کاملاً افلاطونی بود وقتی که در اوج انقلاب فرهنگی گفت که ذات کمونیسم دروغین (آن نوع غالب در روسیه) خودپرستی است، یا همچنین این که انگیزه‌ی «دموکرات» ارتجاعی، به‌سادگی تمام، ترس از مرگ است.

البته رویکرد افلاطون بخشی کاملاً ارتجاعی را در پی دارد؛ زیرا او خاطر جمع بود که دموکراسی دولت‌شهر یونانی را نجات نمی‌دهد، و در واقع هم نجات نداد. آیا کسی جرئت می‌کند بگوید دموکراسی غرب پرآوازه‌ی ما را نیز نجات نخواهد داد؟ بله، من به جرئت این را می‌گویم و این راه هم می‌افزایم که این حرف اکنون ما را بر سر همان دوراهی بغرنج دیرینه باز می‌گرداند: ما یا کمونیسم را بازآفرینی می‌کنیم، یا یک جور شکل بازآفریده از بربریت فاشیستی را از سر می‌گذرانیم. یونانیان، به سهم خودشان، مقدونیان و سپس رومیان را داشتند؛ این در هر دو مورد بندگی بود، و نه رهایی.

افلاطون، آن اشراف‌زاده‌ی سالخورده‌ی گذشته‌گرا، به پیکره‌بندی‌هایی روی می‌آورد (یک اشرافیت نظامی با ساخت فلسفی) که خیال می‌کند زمانی وجود داشته‌اند، اما در واقعیت خود او آن‌ها را ابداع می‌کند. ارتجاع اشرافی او یک اسطوره‌ی سیاسی پدید می‌آورد. در مورد این ارتجاع ساختگی در جامه‌ی نوستالژی، ما گونه‌های معاصر بسیاری را می‌شناسیم. از میان این گونه‌ها از

۱. Lin Piao (۱۹۰۷ - ۱۹۷۱): از رهبران نظامی برجسته‌ی چین کمونیستی بود که در پیروزی کمونیستی در جنگ داخلی چین نقشی حیاتی داشت. او در جریان انقلاب فرهنگی از سوی مائو به عنوان جانشین او برگزیده شد. پیائو پس از یک کودتای نافرجام در یک سانحه‌ی سقوط هواپیما در مغولستان کشته شد. حزب کمونیست چین او را پس از مرگش به عنوان یک خائن محکوم کرد.

همه چشم‌گیرتر نزد ما و هر کس که تحول‌ها را این‌جا، در جمهوری فرانسه، پیگیری می‌کند، پرستش «جمهوری‌خواهی» است، و این همان چیزی است که این چنین بر خرده‌بورژوازی روشنفکری ما، جایی که هرگونه درخواست «ارزش‌های جمهوری‌خواهانه‌ی ما» با کف زدن پُرسروصدا تشویق می‌شود، چیره شده است. فقط لطفاً دوباره به یاد من بیاورید: کدام «جمهوری» بود که شما به آن اشاره داشتید؟ همان که از دل کشتار کموناردها^۱ در ۱۸۷۰ ساخته شد؟ همان که عضله‌های خود را در فتح استعمارگرانه به کار می‌گرفت؟ جمهوری کلمانسو^۲، همان اعتصاب‌شکن؟ همان که چنین عالی‌کشتارهای ۱۹۱۸-۱۹۱۴ را سازماندهی کرد؟ همان که قدرت کامل را در اختیار پُتن^۳ گذاشت؟ همین «جمهوری» تو خالی و پاکدامن همگان که این همه از آن یا وه‌سرایی می‌شود با هدف آشکار دفاع از نشان دموکراتیک جعل شده است، و البته تازگی‌ها دیگر رنگ هم به رخسار ندارد و چندان سرحال نیست. افلاطون نیز به همین سان گمان می‌کرد با فیلسوف — نگهبان‌های خود پرچم اشرافیت را برافراشته نگه می‌داشت، اما این پرچم پیشاپیش پاره‌پاره و طعمه‌ی بیدها شده بود. این همان داستان قدیمی، و گواهی است

۱. Communards: اعضا و هواداران حکومت کوتاه‌عمر کمون پاریس در سال ۱۸۷۱ بودند که در پی جنگ فرانسه - پروس و شکست فرانسه شکل گرفت. در جریان «هفته‌ی خونین» (Semaine Sanglante) نزدیک به ۲۰ هزار تن از کموناردها اعدام شدند و ۷۵۰۰ نفر زندانی یا تبعید شدند.

۲. Georges Clemenceau (۱۸۲۹ - ۱۸۴۱): معروف به «ببر فرانسه»، دولت‌مردی فرانسوی بود که ملت فرانسه را به سوی پیروزی در جنگ جهانی اول رهبری کرد. او رهبر حزب رادیکال، نخست‌وزیر فرانسه (از ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۹)، و از مماران اصلی پیمان ورسای بود.

۳. Philippe Pétain (۱۸۵۶ - ۱۹۵۱): معروف به «شیر وردون»، ژنرال فرانسوی و قهرمان جنگ جهانی اول بود که به مقام «مارشال فرانسه»، و سپس «رئیس دولت فرانسه‌ی ویشی» از ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۴، دست یافت. او پس از جنگ دوم به خیانت محکوم شد.

بر این که نوستالژی همیشه نوستالژی برای آن چیزی است که هرگز وجود نداشته است.

با این همه، نقد افلاطون بر دموکراسی، جدا از ارتجاع گرایی اشرافی اش، به طرز بی همتا نیروی مستقل و، در حقیقت، دوازدهمی را نگه می دارد؛ از یک سو، این ذات واقعیت شکل دموکراتیک دولت را هدف می گیرد، و از سوی دیگر، ساخت سوژه در جهانی به این سان شکل گرفته را با نام «انسان دموکراتیک»^۱، نشانه می رود.

دو تن افلاطون که من آن ها را یک سره نیک بنیاد می پندارم و می خواهم کمی فراتر از جهان دولت شهر گسترش بدهم از این قرار هستند:

۱. جهان دموکراتیک واقعاً یک جهان نیست.
۲. تنها چیزی که سوژه دموکراتیک را برمی سازد لذت یا، به بیان دقیق تر، نگرش لذت جویانه است.

از چه جهت دموکراسی یک سوژه لذت جو را به استثنای هر چیز دیگر روا می دارد؟ افلاطون دو شکل از رابطه با لذت بر ساخته در جهان دروغین دموکراتیک را وصف می کند؛ اولی، به هنگام جوانی شور و شوق دیونیسوسی است؛ دومی، به هنگام سالخوردگی، تفاوتی به لذت های گوناگون است. در بیخوبین، آموزش سوژه دموکراتیک در راستای زندگی اجتماعی فرادست با این وهم آغاز می شود که همه چیز در دسترس است «لذت بی قید و بند!» این را آناشپیست شصت و هشتی می گوید «لباس های من، کفش های

۱. homo democraticus [هومو دموکراتیکوس].

نایک من، و حشیش من»، این را شورشی دروغین «حومه ها»ی مسئله دار فرانسه می گوید. با این حال زندگی دموکراتیک با آگاهی بامدادی از هم ارزی و بنابراین بی ارزشی همه چیز، غیر از معیار جهان شمول هر ارزش ممکن، در یک دایره ی کامل به نقطه ی آغاز خود بازمی گردد؛ پول، و سپس کل دم و دستگاه حراست و پشتیبانی از دارایی: پلیس، دادگستری، زندان ها؛ از آرزومندی شگرفی که خیال یک آزادی را برای خود می پروراند تا آزمندی بودجه با حضور پُررنگ نیروهای امنیتی — بفرمایید این هم جریان زمان.

اما این چه پیوندی با پرسش جهان دارد؟ هر جهان برای افلاطون، و نیز برای من، روشن نمی شود مگر با تفاوت های بر ساخته شده درون آن، و تکنیکی تفاوت، در وهله ی نخست میان یک حقیقت و یک عقیده، و سپس در وهله ی دوم میان دو حقیقت ناهمسنخ (عشق و سیاست، برای مثال، یا هنر و علم). اما درون افقی که در آن همه ی چیزها باهمدیگر هم ارز هستند، افق رویه ها، تکیه گاه ها، نمودهای بی حد و مرز، هیچ جهانی نمی تواند نمایان شود. این درست همان اندیشه ی افلاطون است، هنگامی که اعلام می کند دموکراسی شکلی از حکومت «خوشایند، بی سالار، و نامأنوس است که یک جور برابری را بدون فرق گذاشتن در میان برابر و نابرابر برقرار می کند.» خوشایندی چیزی است که جوان می جوید، همان که این امیال را برآورده می کند، دست کم به طور بالقوه، یا همان که بحق می تواند باشد. برای ما برابری تحمیل شده در میان نابرابر و برابر، چیزی نیست غیر از همان اصل پولی، هم ارزی کلی ای که همگان را از دسترسی به هر گونه تفاوت واقعی و ناهمگنی راستین بازمی دارد، و الگوی آن ناهمسانی میان

یک رویه‌ی حقیقت و آزادی عقاید است. این برابری انتزاعی و تابع کمیت عددی است که از پایداری یک جهان جلوگیری کرده، فرمان‌روایی آن چیزی را تحمیل می‌کند که افلاطون «بی‌سالاری»^۱ می‌نامد. این بی‌سالاری هنگامی به دست می‌آید که ارزش به طور مکانیکی به آن چیزی نسبت داده می‌شود که بدون ارزش است. یک جهان جانشین‌پذیری کلی جهانی است بدون منطق درخور که در نتیجه اصلاً یک جهان نیست و تنها یک رژیم «بی‌سالار» از نمودهای واهی است.

آن‌چه انسان دموکراتیک آموخته درون این بی‌سالاری را تعریف می‌کند این است که او، در مقام سوژه، اصل جانشین‌پذیری هر چیز به جای هر چیز دیگر را بازتاب می‌دهد. بنابراین ما چرخه‌ی آشکار امیال را داریم، چرخه‌ی اثره‌هایی که این امیال بر آن‌ها پافشاری می‌کنند، و لذت‌های ناچیزی که آن‌ها به بار می‌آورند. درون همین چرخه است که سوژه بر ساخته می‌شود. و چنان که گفتم، سوژه‌ی ما، با پا به سن گذاشتن، حالا دیگر عشرت‌گریزانه، به پذیرش یک جور نامعینی آن اثره‌ها، به نام اوج چرخه («مدرن‌سازی»)، می‌رسد. تنها چیزی که او هنوز می‌تواند به راستی سردر بیاورد عددهای نماد چرخه، یعنی مقدار پول در چرخه، است؛ اما شوق آغازین جوان به جستن لذت‌های بالقوه‌ی متناهی و برآوردن میل می‌تواند به چرخه جان ببخشد. به این ترتیب، در حالی که فرزانی چرخه شاید نزد سالخورده‌گان باشد

۱. بی‌سالاری برابری‌های است برای آنارش (anarchy). این کلمه، برخلاف تصور رایج، نه به معنای هرج و مرج و آشوب‌گرایی، به معنای نبود سالار و سرور و گرایش به وضعی این چنین است.

— کسانی که به این درک رسیده‌اند که ذات همه چیز پوچی پولی است — وجود جان‌دار آن، خود دوام بخشی پیوسته‌ی آن، خواستار آن است که جوانی پیش‌زمینه را از آن خود کند و کنشگر ممتاز باشد. انسان دموکراتیک پیوند یک پیرمرد آزمند با یک نوجوان هوسباز است؛ نوجوان چرخ‌های ماشین را به گردش درمی‌آورد، پیرمرد بهره‌برداری می‌کند.

افلاطون به وضوح می‌بیند که جهان دموکراتیک دروغین در عمل ناچار می‌شود، در عین بدگمانی به اشتیاق جوانانه، از جوانی بت بسازد. چیزی ذاتاً نوجوانانه درباره‌ی خلق و خوی دموکراتیک هست که به کودکانگی جهان شمول می‌ماند. چنان که افلاطون می‌گوید، در یک جهان دروغین از آن قسم «سالخورده‌گان خودشان را به شیوه‌های جوانان خوار می‌کنند، برای ترس از این که مبدا خسته‌کننده و طاقت‌فرسا به نظر بیایند»؛ به همین سان، در راستای جمع‌آوری سود سهام شکاکیت بدبینانه‌ی خود، دموکرات سالخورده باید وانمود کند درگیر نبردی جوانانه برای «مدرنیته»^۱ بیشتر، «تغییر» بیشتر، «سرعت» بیشتر، و «سیالیت» بیشتر است. این مطلب آدم را به یاد یک ستاره‌ی راک میلیونر کهن سال می‌اندازد که نالان و پُرچین و چروک اما همچنان سرسخت پشت میکروفن نعره می‌کشد و باین حال لگن خود را این سو و آن سو می‌کشانند. چه بر سر زندگی جمعی می‌آید، هنگامی که نشان آن جوانی ابدی باشد؟ هنگامی که معنای سن و سال ناپدید شده باشد؟ بی‌تردید دو امکان در میان است. در غیاب یک معیار حقیقی (سرمایه‌دارانه...) چرخه‌ی پولی، این سیما تروریستی، و یک جور ارزش دادن بی‌حد و مرز به وحشیگری و بی‌پروایی نوجوانان است. ما

پیامدهای هولناک روایت انقلابی این نوع «جوان گرایی» تهی دست را با گاردهای سرخ^۱ در انقلاب فرهنگی و نیز خمرهای سرخ^۲ دیدیم. روایت ایدئولوژی زوددهی آن نیز، با وحشت کاشته شده در شمار بسیاری از زمین های آفریقا به دست دارو دسته های مسلح نوجوانان، زیر نفوذ قدرت های خارجی یا عالی جنابان جنگ، پیامدهایی همان قدر هولناک داشته است. آن ها موارد سرحدی دوزخی هستند، مثال های نهایی (اما این چنین تعیین کننده) هستند از دموکراتیسم نوجوانان گسسته از همی هزاران شکل چرخه ی بولی چیزها جز یکی، چرخه ی وفور جنگ افزارهای مرگبار. اما نزد ما چه طور؟ نزد ما، برتری جوانی به جست و جوی لذت نیروی یک قانون اجتماعی را می بخشد. «خوش باش» اندرزی برای همگان است، حتا آنان که کمترین توانایی را در این مورد دارند به تلاش برای برآوردن ملزم هستند؛ از همین روی است بلاهت عمیق جامعه های دموکراتیک معاصر.

در هر حال افلاطون راهنمایی مطمئن و باهوش به نمای سراسری جامعه ی مدرن است که بافته ای است از سه دست مایه ی اصلی: غیاب جهان، نشان دموکراتیک به سان سوژگی بنده ی چرخه ی اجبار به لذت جویی جهان شمول نوجوانانه. تز او این است که هر جامعه ی خوانا با این توصیف ناگزیر در راه فاجعه ای تمام عیار است، چون از ساماندهی یک انضباط زمان ناتوان است.

۱. یا سپاهیان سرخ (Red Guards): یک جنبش اجتماعی شبه نظامی جوانان در جمهوری خلق چین بود که به رهبری مائو تسنگ در ۱۹۶۶ و ۱۹۶۷ در جریان انقلاب فرهنگی بسیج شدند.
۲. Khmer Rouge: نامی است که به گروهی از پیروان حزب کمونیست کامبوج داده می شود که در دهی هشتاد بر این کشور حکومت می کردند. روش حکومت این گروه به جنایت و نسل کشی و کشتار میلیون ها نفر انجامید.

افلاطون ستایش طنز آمیز مشهوری را از زبان سقراط برای توصیف بی سالاری وجودی دموکرات های خرسند و «طرز حکومت زیبا و جوانانه» ی آنان به کار می برد. آن را در این جا با برگردانی آزاد آورده ایم:

انسان دموکراتیک تنها برای اکنون ناب زندگی می کند، میل گذرا تنها قانون اوست. امروز با یک وعده شام چهاربخشی و شراب ممتاز از خودش پذیرایی می کند، فردا همی فکر و ذکرش بودا، روزه ی زهد، نهرهای آب زلال، و تحول ماندگار می شود. دوشنبه تلاش می کند تا با ساعت ها رکاب زدن روی دوچرخه ای ایستا تناسب هیكلش را دوباره به دست بیاورد؛ سه شنبه تمامی روز را می خوابد، سپس سیگار می کشد و شب دوباره پُرخوری می کند. چهارشنبه اعلام می کند می خواهد قدری فلسفه بخواند، اما ترجیح می دهد که در نهایت هیچ کاری نکند. در مهمانی شام پنجشنبه با شور و شوق برای سیاست سروصدا می کند، خشمگینانه به عقیده ی نفر بعدی حمله می کند، و جامعه ی مصرف و جامعه ی نمایش را با لحنی پُرحرارت می گوید. آن شب او به تماشای فیلمی پُرسروصدا از ریدلی اسکات درباره ی جنگجویان قرون وسطایی می رود. پس از بازگشت به خانه، به خواب می رود و رؤیای آزاد کردن مردمان ستمدیده به زور اسلحه را در خواب می بیند. صبح روز بعد سر کار می رود، در حالی که آشکارا احساس بیماری می کند، و با ناکامی می کوشد تا منشی دفتر کناری را از راه به در کند. او در این مدت مسائل را سبک و سنگین و عزم خود را جزم کرده است که

به کار ساخت و ساز و معامله‌ی املاک وارد شود و پول هنگفتی به جیب بزنند، اما حالا آخر هفته رسیده است، و این بحران اقتصادی هم انگار تمامی ندارد، پس هفته‌ی بعد برای همه‌ی این‌ها خیلی زود خواهد بود. در آن جا تو یک زندگی داری، یا سبک زندگی، یا جهان زندگی، یا هر چه دلت می‌خواهد آن را بنامی: نه نظم، نه ایده‌ها، بلکه نه هیچ چیز زیادی ناخوشایند یا نگران‌کننده. این همان قدر که آزادانه است بی‌معناست، و بی‌معنایی بهای خیلی بالایی هم برای آزادی نیست.^۱

تر افلاطون این است که دیر یا زود یک روز این شیوه‌ی وجود دیگر — که پایه و اساس آن بی‌انضباطی زمان است — و شکلی از دولت که درخور آن است — دموکراسی نمایندگی — نمود بارزی از ذات استبدادی‌شان را نمایان خواهند کرد، دانش حکومت، به‌سان محتوای واقعی همه‌ی آن «زیبایی و جوانی»، استبداد آرزوی مرگ است؛ به همین دلیل است که برای افلاطون مسیری که با شادی‌های دموکراسی آغاز می‌شود با کابوس ستمگری پایان می‌یابد. او این مطلب را پیش می‌کشد که از یک زاویه‌ی دید در برگیرنده‌ی جهان و زمان، پیوندی میان دموکراسی و نیهیلیسم وجود دارد؛

۱. قطعه‌ی متناظر با این قطعه در کتاب هشتم از جمهوری، بخش ۵۶۱d، یافت می‌شود. روایت فراهم آمده در این جا از اثر ترجمه‌ی کامل جمهوری به فرانسوی است که من در حال حاضر درگیر کار روی آن هستم و قرار است در پایان سال ۲۰۱۰ منتشر شود. هدف آن نشان دادن این است که افلاطون یکی از پیشگام‌ترین معاصران ماست. این قطعه در ترجمه‌ی من از فصل ۷ گرفته شده است، «نقد چهار سیاست از دست‌کاری متنی انجام گرفته مدتها پس از افلاطون به دست یک یا چند دستورشناس اسکندری. [پانوشتن آلن بدیو]

۱. on se bouge: یک اصطلاح فرانسوی

زیرا نا — جهان دموکراتیک یک تراوش زمان است. زمان به‌سان مصرف همچنین زمان به‌سان تکمیل است؛ پس نشان جهان معاصر دموکراسی است، و جوانی نشان این نشان است، و این چنین نمادی است از زمان بی‌قیدوبند. این جوانی آشکارا هیچ وجود جوهری ندارد، این یک سازه‌ی شمایل‌گون و یک محصول دموکراسی است؛ اما برخی سازه‌ها برساننده هستند، و این یکی بدن‌هایی را پیرامون سه ویژگی برمی‌سازد: بی‌واسطگی (تنها لذت جویی وجود دارد)، مُد (توالی اکنون‌های جانشین‌پذیر)، و حرکت درجا^۱.

بنابراین، دموکرات نبودن همان پیر شدن یا سالخوردگی است؟ اما نه؛ همان‌طور که گفتم، سالخوردگان چه بسیار می‌بینند و چه بسیار جذب می‌کنند. نکته این است: اگر دموکراسی برابر است با انتزاع بولی و برابر است با یک آرزوی مرگ سامان‌یافته، پس نقطه‌ی مقابل آن چندان استبداد یا «تمامیت‌خواهی» نیست. تقابل واقعی میل به آزاد کردن حیات جمعی از بند این ساماندهی است. به سیاق منفی، این مطلب به معنای آن است که نظم چرخه نباید دیگر نظم پول باشد، و نه نظم انباشت همان نظم سرمایه باشد. دارایی خصوصی به‌سادگی نمی‌تواند به تعیین چگونگی امور مجاز باشد. به سیاق مثبت، این مطلب به معنای آن است که سیاست به معنای سروری سوپرکتیو — سروری اندیشه — کردار — بر آینده‌ی مردمان، ارزش مستقل از آن خودش خواهد داشت، به‌سان علم و هنر فرمان‌برداری از هنجارهای نازمانمند خودش، به‌سان علم و هنر سیاست تابع قدرت و مطیع دولت نخواهد شد. این سامان‌دهنده‌ی

زور در سینه‌ی مردم به هم پیوسته و کنشگر است، و خواهد بود که دولت و قانون‌های آن را به سوی انقراض می‌رانند. افلاطون به این دو دست‌مایه آشکارا می‌اندیشید، حتی اگر مرزهای زمانه و حدود جهان‌بینی خودش او را وامی‌داشت آن‌ها را به زندگی «نگهبانان» شهر محدود کند، و به تمامی دیگران جایگاه‌های سازنده‌ی ثابت واگذار می‌کرد. نگهبانان صاحب هیچ چیز نیستند، نزد آنان همه چیز «همگانی» و اشتراکی است، و تنها قدرت آنان همان قدرت ایده است، زیرا شهر آنان هیچ قانونی ندارد.

بنابراین بگذارید قاعده‌هایی که افلاطون برای اشرافیت فرزانه‌اش کنار می‌گذارد به قاعده‌های همگان تعمیم بیابند و اصولی برای همه‌ی انسان‌ها بشوند؛ یا به بیان بهتر: چنان که آنتوان ویته می‌گفت، کار تئاتر و هنر قرار بود «برای همه نخبه‌گرا» باشد، بگذارید بگوییم یک «اشرافیت برای همگان» نیز در کار باشد؛ اما اشرافیت برای همگان فقط تعریفی والاتر از کمونیسم است. و ما می‌دانیم که برای کارگران انقلابی قرن نوزدهم، افلاطون نخستین سیمای فلسفی کمونیسم بود.

شما می‌توانید هر آموزه‌ای را بگیرید و بر وارونه‌ی کاریکاتوری آن برحسب متضاد آن را بزنید، اما اگر به متضاد آن به‌سان دقیقه‌ی تحقیق خلاقانه‌ی آن فکر کنید، هنگامه‌ای که همه‌ی جلوه‌های بیهوده‌کننده می‌شوند، آن‌گاه این را درک می‌کنید: متضاد دموکراسی، به معنایی که به آن داده شد، در هنگامه‌ی شامگاه پایان‌ناپذیر آن، در طول «خداحافظی طولانی» پارلمان‌سالاری سرمایه‌دارانه، تمامیت‌خواهی یا دیکتاتوری نیست؛ بلکه کمونیسم است؛ چنان

که به سیاق هگل می‌توان گفت، کمونیسم که فرمالیسم دموکراسی محدود را جذب و رفع می‌کند.

آن‌چه من در این جا بنا داشتم انجام دهم، به تعلیق درآوردن تمامی اقتداری که کلمه‌ی «دموکراسی»، چه بسا از آن بهره‌مند می‌شود، یا بهره‌مند شده است، در ذهن خواننده و فهمیدنی کردن نقد افلاطونی بر دموکراسی بود؛ اما سپس، به‌سان یک دنباله‌ی آهنگ، ما می‌توانیم همین حالا اگر بخواهیم دوباره به معنای سراسر است دموکراسی بازگردیم: قدرت مردمان بر حیات خودشان. سیاست درون‌ماندگار در مردم و، به‌سان فرایندی گشوده، رنگ باختن و کنار رفتن دولت. از آن زاویه‌ی دید، اکنون روشن می‌شود که ما تنها بخت باقی‌مانده‌ی دموکرات‌های حقیقی خواهیم بود، همگن نسبت به زندگی تاریخی مردمان، هنگامی که دوباره کمونیست بشویم. راه‌های رسیدن به آن آینده رفته‌رفته، حتی هم‌اینک، نمایان می‌شوند.

هم مخفیانه. «من عقلاً نهادهای دموکراتیک را می‌پذیرم.» توکویل^۱ در ۱۸۵۳ چنین نوشت: «اما من به طور غریزی یک اشرافی هستم؛ به این معنا که توده‌ی مردم را تحقیر می‌کنم و از آن می‌ترسم. من آزادی را از صمیم قلب دوست دارم و به حقوق احترام می‌گذارم، اما درباره‌ی دموکراسی این‌گونه نیستم.»^۲ ترس از توده‌ها و اشتیاق به قانون و نظم بنیادهای واقعی ایدئولوژی لیبرال هستند. استبداد بازار و رقابت هم‌تراز آن گفتار «دموکراتیک» را همان‌طور دست‌کاری می‌کنند که یک عروسک گردان خیمه‌شب‌بازی آدمکش را دست‌کاری می‌کند و آن را او می‌دارد همان جمله‌هایی را به زبان بیاورد که او برمی‌گزیند.

بنابراین، در تئاتر سایه‌های قرن روبه‌پایان، دو انتزاع، دموکراسی و تمامیت‌خواهی، قرار بود تا آخر باهم بجنگند؛ درحالی‌که تناقض‌های کارا زیر سطح هر یک از آن‌ها واپس‌رانده می‌شدند.^۳ هانا آرنه، هوشیارانه‌تر، اشاره کرد که «شباهت‌ها هر چه باشند، تفاوت‌ها اساسی‌اند.» تروتسکی شاید هیتلر و استالین را شایسته‌ی عنوان «ستاره‌های دوقلو» دانسته، و ایستا شدن^۴ جامعه را به‌سان شکلی از تمامیت‌خواهی بوروکراتیک با شعار «جامعه، این منم.»^۵ پنداشته بود؛ اما او هرگز تفاوت‌های اجتماعی و تاریخی

۱. الکسی دو توکویل (Alexis de Tocqueville) (۱۸۰۵ - ۱۸۵۹)؛ یکی از متفکران مهم سیاسی قرن نوزدهم فرانسه و از نمایندگان سرشناس سنت سیاسی لیبرال کلاسیک است. یکی از موضوع‌های اصلی موردتوجه او دموکراسی است که او در دو کتاب مشهور خود، انقلاب فرانسه و رژیم پیشین و دموکراسی در آمریکا، به آن می‌پردازد.

2. New York Daily Tribune, June 25, 1853.

3. See Enzo Traverso, Le Totalitarisme: Le XXe siècle en débat (Paris: Seuil, 2001).

4. L'étatisation

5. La Société, cest moi, Leon Trotsky, Staline (Paris Grasset, 1948).

نگ همیشگی

دنیل بن سعید

تئاتر سایه‌ها

پایان موج طولانی توسعه‌ی پس از جنگ جهانی دوم، مکاشفه‌ها درباره‌ی دامنه‌ی گولاگ شوروی، دهشت کامبوج، سپس انقلاب ایران و آغاز ارتجاع نولیبرال: حول‌وحوش نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ جابه‌جایی‌ای در روند امور جهان آغاز شد. قهرمانان صحنه‌ی جنگ سرد، یعنی سرمایه‌داری در برابر کمونیسم، امپریالیسم در برابر آزادی ملی، از بیلبوردها رخت بریستند، و نبرد عظیم نوینی میان دموکراسی و تمامیت‌خواهی با کوبه‌ی طبل تبلیغات جار زده شد. این در عمل بیشتر به بازگردانی پادشاهی فرانسه، همراه با واژه‌ی سراسست دموکراسی می‌مانست که ردایی نخ‌نما از مشروعیت نرم را به گشایش ترمیدوری پایان‌ناپذیر می‌بخشید. بله، آن‌گاه نیز، همچون اکنون، لیبرال‌های پیروزمند به بی‌اعتمادی مخفیانه‌ی خودشان نسبت به شیخ حاکمیت مردمی چسبیدند که زیر سطح آرام فرمالیسم دموکراتیک کمین کرده بود؛ یا نه‌چندان

را نادیده نگرفت که بدون آن‌ها هیچ سیاست انضمامی و ملموسی ممکن نیست.

به یکی از آن کنایه‌های طنز آمیزی که تاریخ در موردشان بسیار دست و دل باز است، انگار دموکراسی درست در همان لحظه‌ای بر دوقلوی شرور خود پیروز شد که شروطی مبنی بر آشکار کردن وجود نوعی پیوند و همجواری میان آزادی‌های همگانی مبتنی بر قانون اساسی و کارستان آزاد آغاز به نمایان شدن کردند. در طول «سه دهه شکوفایی» پس از جنگ، ازدواج لیبرال‌نشان دموکراسی پارلمانی و «اقتصاد اجتماعی بازار» به ظاهر نویدبخش آینده‌ای همراه با پیشرفت و شکوفایی نامحدود بود، و بنابراین سرانجام همان شبی را رانده بود که از ۱۸۴۸، هرگز از تسخیر جهان بازناستاده بود؛ اما پس از بحران ۱۹۷۴ - ۱۹۷۳، جریان پس از جنگ از پیش‌روی بازایستاد و آغاز به پس نشستن کرد، و این پایه‌های آن چیزی را سست کرد که گاهی سازش فوردیستی (یا کینزی) و دولت اجتماعی (یا «رفاه») نامیده می‌شد.

با سرنگونی استبداد بوروکراتیک و سوسیالیسم واقعاً ناموجود، دال‌شناور دموکراسی به مترادفی برای غرب پیروز، ایالات متحده‌ی ظفرمند، بازار آزاد، و رقابت هم‌تراز بدل شد. در همین زمان، یورشی تمام‌عیار علیه همبستگی‌ها و حقوق اجتماعی، و پیکاری بی‌سابقه برای خصوصی‌سازی همه‌چیز فضای عمومی را پژمرده کرد؛ ترس پیش‌تر بیان‌شده‌ی هانا آرنت از دیدن خود سیاست، به معنای چندگانگی ستیزه‌گرانه، از چهره‌ی زمین کاملاً ناپدید شد، و ظاهراً جای خود را به اداره‌ی کسالت‌بار چیزها و موجودات داد.

بازگشت شبانان خوب

پیروزی اعلام‌شده‌ی دموکراسی در دامنه‌ای گسترده خیلی زود نقرتی سخت پنهان‌شده از آن را از سوی توکویل‌های نوین آشکار کرد، و به یاد خوانندگان آنان آورد که دموکراسی معنایی بیش از صرفاً مبادله‌ی بندرسته و چرخه‌ی آزاد سرمایه داشت؛ این بیان یک اصل برابری خواهانه‌ی آزاردهنده نیز بود؛ یک‌بار دیگر، از زبان کسانی همانند آلن فینکیلکرو^۱ و ژان کلود میلنر^۲ و دیگران، ما گفتار نخبه‌گرایانه‌ی یک حلقه‌ی محدود دل‌نگران از زیاده‌روی و تندروی و وفور رمه‌ی عوام را شنیدیم.

یک‌بار دیگر ما نوای خودستایی سلسله‌مراتب تبارشناسی و والاتباری گزینش الاهی، در مقابل برابری شهروندی غالب بر فضای همگانی را شنیدیم. یک‌بار دیگر ما ستایش از فرزاندگی سنجیده‌ی حکومت شبانی، در تقابل با بی‌نظمی و «تمایل جنایت‌کارانه‌ی دموکراسی» را شنیدیم، ما همه‌ی پشتیبانان ارزش‌های خانوادگی و اخلاقی و تربیتی را دیدیم که نه به نام دموکراسی، به نام جمهوری پوزیتیویستی و «پیشرفت به میانجی‌نظم» موضع‌گیری می‌کردند. آن‌ها به سرعت رتبه‌هایی را ساختند تا «بیم خود را برطرف کنند از این که دموکراسی نام‌ناپذیر چه بسا نه آن شکلی از جامعه که حکومت بد را بیشتر از حکومت خوب دوست دارد، بلکه خود اصل سیاست باشد؛ این اصلی است که

۱. Alain Finkielkraut (۱۹۴۹ -)؛ مقاله‌نویس یهودی فرانسوی.

۲. Jean-Claude Milner (۱۹۴۱ -)؛ زبان‌شناس، فیلسوف و مقاله‌نویس فرانسوی.

سیاست را با بنیاد نهادن حکومت خوب بر پایه‌ی بی‌بنیادی خودش به دنیا آورد.^۱

این اتحاد مقدس «دموکرات‌های جمهوری‌خواه» (کذا) مانیفستی حیرت‌انگیز را با عنوان ترسناک «ترس به دل‌تان راه ندهید!» در تاریخ ۴ سپتامبر ۱۹۹۸ در روزنامه‌ی لوموند منتشر کرد. خدای بزرگ، ترس از که و از چه؟ از «کنش بلوک‌های سازمان‌یافته» و «گروه‌های اجتماعی... شیفته‌ی جار زدن خشم خودشان»، متهم به بازداشتن قانون — از به کار بسته شدن — کدام قانون؟ برای بیرون راندن ترسی که از شیخ اجتماعی داشتند، این دموکرات‌های جمهوری‌خواه، یکپارچه و یک صدا در کالبد یک انسان، «احترام اجدادی» را درخواست کردند. آنان «تن دادن به اقتدارهای برتری، شایستگی، رهبری» را خواستار شدند. آنان به حال «بی‌ارزش شدن خانواده»ی سیماهای سرپرستانه‌ی «پدر» و «ستوان»^۲ افسوس خوردند. نفرت آنان از دموکراسی، سرگیجه‌ی پیش‌روی آن‌ها از مشروعیت پرسش‌برانگیز تمامی قدرت، و این دلهره را بر ملا می‌کرد که حقوق نوآمده شاید همیشه چالشی در برابر حقوق تثبیت‌شده باشند.

پیش‌خوشی در دموکراسی بازار

پیش از جمهوری‌خواهان پاکدامن، صدای ناآرام بعدی را قهرمانان

۱. Jacques Rancière, *La Haine de la Démocratie* (Paris: La Fabrique, 2005), p. 44; English: ۲۰۰۶ translation: *Hatred of Democracy*, trans. Steve Corcoran (New York: Verso, 2006).

ترجمه‌ی فارسی: ژاک رانسیر، نفرت از دموکراسی، ترجمه‌ی محمدرضا شیخی‌محمدی، تهران، گام نو، ۱۳۸۹.

۲. این کلمه (lieutenant) به گوش فرانسویان طنین نیروهای قضایی سخت‌گیر قدیمی را دارد. [مترجم

فعلی]

دموکراسی بازار برآوردند. بی‌یر روزنولون^۱ نوعی ناخوشی دموکراتیک را تشخیص داد که از جمله‌ی نشانه‌های بارز آن «قداست‌زدایی فزاینده‌ی کارکرد انتخابات»، «ازوال مرکزیت قدرت اجرایی» و «بی‌ارزش شدن سیمای مقام‌های دولتی» بود. پیروزی دموکراسی فقط پیش‌درآمدی به تباهی آن بود: «هرگز مرزی چنین باریک میان شکل‌های گسترش مثبت ایدئال دموکراتیک و شروط خارج شدن قطار آن از ریل در میان نبوده است.»^۲ تنها به واسطه‌ی «تأیید ساخت به‌راستی سیاسی دموکراسی» می‌شد با «انحراف‌های خطرناک» به سوی سیاست‌ستیزی یا سیاست‌زدایی مقابله کرد.

با توجه به این‌که چگونه «جامعه بیشتر و بیشتر از همبودگی‌هایی ساخته می‌شود که با رقابت‌ها، خویشاوندی‌ها، جای‌گیری‌ها و همگرایی‌های مسیرهای تاریخی به هم پیوند می‌خورند»، روزنولون بر اهمیت فزاینده‌ی دلسوزی و قربانی تأکید می‌کند. از این بر شمارش‌ها، طبقه‌های اجتماعی عملاً از لغت‌نامه ناپدید می‌شوند، چنان‌که گویی پاک شدن آن‌ها یکی از تلفات محتوم و بازگشت‌ناپذیر جامعه‌شناختی بود و نه نتیجه‌ی

۱. Pierre Rosanvallon (۱۹۴۸-): روشنفکر و تاریخ‌دان فرانسوی است که در آثار خود به‌خصوص تاریخ دموکراسی، تاریخ سیاسی فرانسه، و نقش دولت و پرسش عدالت اجتماعی در جامعه‌های معاصر پرداخته است.

۲. Pierre Rosanvallon, *La Légitimité Démocratique* (Paris: Seuil, 2008), p. 317; See also Emmanuel Todd, *Après la Démocratie* (Paris: Gallimard, 2008).

نیکولای سارکوزی در ماه مه ۲۰۰۷ به عنوان رئیس‌جمهوری فرانسه انتخاب شد. برای تاد، سارکوزی معضله واقعی نیست، بلکه تنها نشانه‌ی بیماری یک «لرزه‌ی عمومی دموکراسی»، ناشی از «ناپدید شدن تقابل با فضا باورهای مشترک قدرتمند و پایدار، در خاستگاه دینی و در موقعیت‌ها تکیه داده است. در تقابل با فضای خالی مفروض از سوی لوفور، تاد فکر می‌کند که دموکراسی در غیاب ریشه‌ها و سنت‌ها ماندگار نیست، و این‌که نیاز دارد تا یک‌بار دیگر ریشه بدواند، حتا به قیمت خطر به بار آوردن اسطوره‌های هویت‌گرایانه، ملی یا فرهنگی. یک نفر می‌پرسد: کجا، در جهان بهشت‌های اقتصادی و سیل‌های مالی بی‌مرز، شما می‌خواهید دموکراسی «ریشه بدواند»، آقای تاد؟ چگونه این کاوش به دنبال خاستگاه‌ها و ریشه‌ها را از تنزل به درون یک کیش خون و خاندان در امان نگه می‌دارید؟

کار و فشار سیاسی - ترویج ایدئولوژیک و قانون گذارانه‌ی فردسالاری رقابتی - بر قلمرو اجتماعی؛ به همین سیاق است معمای حل ناشدنی، در چارچوب واژگان پیشنهادشده از سوی روزنولون، در مورد دموکراسی‌ای بدون کیفیت برای انسان‌های بدون کیفیات: چگونه یک سیاست بدون طبقه‌ها می‌تواند چیزی به‌جز یک سیاست بدون سیاست باشد؟ افق زمانی باریک‌شده‌ی یک اکنون که روی خودش انباشته می‌شود نابودی سیاست، در مقام عقلانیت استراتژیک، را نیز در پی می‌آورد، آن هم تنها به سود عقلانیت ابزاری و مدیریتی؛ پس بنابراین هیچ شگفت‌انگیز نیست که روزنولون گسترش مسئولیت‌های انتصابی به زیان مسئولیت‌های انتخابی و تکثیر «مقام‌های مستقل»، به‌سان تکیه‌گاه‌هایی برای پشتیبانی از مشروعیت رنگ‌باخته‌ی رأی را می‌جوید.

شیخ «دموکراسی واقعی»

نامعینی دال «دموکراسی» به تعریف‌هایی گوناگون، و اغلب متضاد می‌انجامد که در میان آن‌ها تعریف ریموند آرون کمینه‌ای و کاربردی است: دموکراسی «سازماندهی رقابت صلح‌آمیز برای گرفتن مهار قدرت حاکم» است که در آن «آزادی سیاسی» داده‌ای مفروض است؛ زیرا در غیر این حالت «میدان بازی ناهمتر است»^۱. همان‌جا آن را داریم، دیرزمانی پیش از آن‌که معاهده‌ی قانونی اقتصادی اروپایی آن را مشهور کند: انگاره‌ی «میدان رقابت همتر»^۲ مشترک بین بازی دموکراسی پارلمانی و بازار آزاد. چه

1. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique: Démocratie et Révolution* (Paris: Livre de Poche, 1997), p. 36.

کسی این را انکار می‌کند، چنان که کلود لوفور به میان می‌خراشد، که «دموکراسی با سرمایه‌داری پیوند دارد و در همین حال از آن متمایز است»؟ هیچ‌کس، بی‌گمان، تمام مسئله بر سر تعیین این است که از چه جهاتی آن دو به لحاظ تاریخی پیوند دارند (برآمدن نوعی شهروندی منطقه‌ای، سکولار شدن قدرت و قانون، گذر از حاکمیت الاهی بر اتباع به حاکمیت مردمی مردم بر مردم، و از این دست)، و از چه جهاتی اولی متمایز از دومی می‌ایستد و آن را نقد می‌کند و از آن فرا می‌گذرد.

مارکس در ۱۸۴۳ در نقد اغلب بد تعبیرشده‌اش بر فلسفه‌ی هگلی قانون و دولت به این مسئله پرداخت. در دست‌نویس کرویزناخ او، «اندیشه‌ای درباره‌ی سیاست و اندیشه‌ای درباره‌ی دموکراسی در پیوندی تنگاتنگ باهم نمایان می‌شوند»^۱ درحالی‌که توکوویل دموکراسی را به دولت («دولت دموکراتیک») گره می‌زند تا آن را بهتر از انقلاب جدا کند، مارکس جوان اعلام می‌کند که «در دموکراسی واقعی دولت سیاسی ناپدید می‌شود»^۲. در آن‌جا به طور پیش‌رس درون‌مایه‌ی برانداختن یا کنار رفتن دولت پدید می‌آید، اما ادعای این‌که در «دموکراسی واقعی» دولت سیاسی ناپدید می‌شود نه بر انحلال سیاست به درون ساحت اجتماعی دلالت می‌کند و نه بر فرض پایه‌گذاری دقیق‌ی سیاسی در قالبی در بردارنده‌ی امر کلی: «در دموکراسی، هیچ‌یک از دقیق‌ها معنایی نمی‌گیرد که به آن تعلق نداشته باشد: هر یک واقعاً چیزی بیش از یک دقیق‌ه‌ی demos تام‌وتمام نیست»^۳ و سیاست در این زاویه‌ی دید به‌سان هنر استراتژیک وساطت آشکار می‌شود.

1. Miguel Abensour, *La Démocratie contre L'État* (Paris: PUF, 1997).

این دریافت‌های شهودی جوانی نزد مارکس چیزی بیش از هوس‌بازی‌های صرف بودند که بی‌درنگ به نفع یک بینش ساده‌شده‌تر از رابطه‌ی ستیزه‌گرانه‌ی میان سروری و بندگی کنار گذاشته شوند. «دموکراسی واقعی» هرگز تماماً فراموش نمی‌شود، بلکه چنان که میگل آبنسور می‌گوید، به‌سان یک «ساحت نهان» بر جای می‌ماند، به‌سان یک رشته‌ی پیونددهنده‌ی متن‌های جوانی به آن نوشته‌های دیگر درباره‌ی کمون پاریس یا همچون نقد برنامه‌ی گوتا.

نادره‌ی سیاست، نوبت دموکراسی

تناقض و دوازشی بودن و انمود دموکراتیک با فشار جهانی‌سازی لیبرال به درون آسودگی کامل پرتاب شده است. این شگفت‌انگیز نیست که نقد و هم دموکراتیک، و نقد کارل اشمیت بر ناتوانی پارلمانی، هوادارانی پیدا، و انتقام گرفتن از اخلاق‌گرایی انسان‌دوستانه‌ی همین دیروز پیروزی را آغاز کرده‌اند.^۱ این نقدهای ریشه‌ای چیزهای زیادی را به اشتراک دارند و شاید گاهی به‌ظاهر همپوشانی پیدا کنند، اما آن‌ها به سوی هدف‌هایی متفاوت، و در حقیقت در دو قطب مخالف، نشانه می‌روند.

نقد افلاطونی آلن بدیو بر «ستمگری شمار» و اصل اکثریت را به تقابل سیاست با «برخورد بدون حقیقت کثرت عقاید» می‌رساند. تقابل نزد ژاک رانسیر میان دموکراسی به‌سان یک حرکت روبه‌گسترش همیشگی و دموکراسی، به سیاق رایج در

1. Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie* (Paris: Seuil, 1988).

دانشکده‌های علوم سیاسی، به‌سان یک نهاد یا رژیم، به طرز متفاوت برقرار می‌شود؛ هر دو به‌ظاهر در این ایده شریک هستند که سیاست، ساحت استثنایی رخدادخیز، و نه ساحت تاریخ یا اداره‌ی جامعه، نادر و نوبت‌مدار است: «خیلی زیاد در کار نیست.» و «همواره محلی و موقعیت‌محور است»، رانسیر درباره‌ی سیاست چنین می‌نویسد. و هر دو در نقدی بر انتخابات به‌سان فرو کاستن مردم به قالب آمار شریک هستند. ما در عصر ارزیابی جهان‌شمول، زمانه‌ای که همه‌چیز خواستار اندازه‌گیری و سنجش است، هنگامه‌ای که تنها عدد زور [اجرای] قانون را دارد، به سر می‌بریم، درحالی‌که اکثریت برابر با حقیقت پنداشته می‌شود، و از همین روی این نقدها لازم هستند؛ اما آیا این‌ها کافی هم هستند؟

فیلسوف پادشاه

«من باید به شما بگویم که من مطلقاً به رأی کلی صرفاً برای خودش احترام نمی‌گذارم؛ این احترام به آن بستگی دارد که چه می‌کند. چرا رأی کلی باید یگانه چیزی در جهان باشد که مستقل از نتایجش شایان احترام است؟»^۱ چالش آلن بدیو به برتری عدد و شمار و رأی‌گیری یادآور سودمندی‌ای است که یک اکثریت عددی هرگز گواه اثبات حقیقت یا عدالت نیست، اما او هیچ چیز درباره‌ی قرارداد اجتماعی و فرمالیسم قضایی نمی‌گوید؛ چیزهایی که بدون آن‌ها قانون هرگز چیزی بیش از دوام زور ناب نیست و تکثرگرایی به اختیار دلخواهی هر فرد وابسته است.

1. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy es-il le nom?* (Paris: Lignes, 2007), p. 42.

نقد ریشه‌ای بدیو بر یکی پنداشتن دموکراسی با سرمایه‌داری صاف و ساده تکیه می‌کند، با یک هم‌ارزی در بازار که هر چیز را از نظر ارزش با هر چیز دیگر برابر می‌کند:

اگر دموکراسی همان نمایندگی است، پیش و بیش از هر چیز نمایندگی نظام عمومی حامل شکل‌های آن است؛ به بیان دیگر، دموکراسی انتخاباتی نمایندگی محور نیست، مگر تا دامنه‌ای که نماینده‌ی اجماع محور سرمایه‌داری که امروزه با برچسب «اقتصاد بازار» دوباره نام‌گذاری شده است. فساد اصل و اساس آن چنین است، و از این روی می‌توان دریافت که چرا مارکس فکر می‌کرد که در برابر دموکراسی‌ای از آن سنخ، تنها چاره یک دیکتاتوری گذراست که او آن را دیکتاتوری پرولتاریا می‌نامید. «دیکتاتوری» کلمه‌ی باردار و سنگینی است، اما به راستی بر مغالطه‌ی دیالکتیک میان نمایندگی و فساد نور می‌تاباند.^۱

بالین حال برای مارکس، دیکتاتوری به هیچ روی با دموکراسی در تضاد و معادل آنتی‌نومی نبود، و هنگامی که لنین از «دیکتاتوری دموکراتیک» سخن می‌گفت، نزد او این تعبیر یک ضدونقیض‌گویی نبود. چنین به نظر می‌آید که بدیو به زنجیره‌ای از دنباله‌های تاریخی گسسته می‌اندیشد که هر یک از آن‌ها، بی تفاوت به جهت‌گیری‌ها و تصمیم‌های کنشگران که با وفاداری به رخدادی آغازگر پابرجا می‌مانند، روی می‌دهد و به نقطه‌ی پایان خود می‌رسد:

1. Ibid., p. 122.

دنیل بن سعید / ۴۵

دشمن دموکراسی استبداد یک طرف یگانه (با نام غلط تمامیت‌خواهی) نبود، مگر تا آن جا که این استبداد نخستین دنباله‌ی ایده‌ی کمونیستی را به یک نقطه‌ی پایان رساند. تنها پرسش واقعی این است که چگونه یک دنباله‌ی دوم از این ایده آغاز شود که بر ستیز منافع با وسیله‌ای غیر از تروریسم بوروکراتیک غلبه کند؛ در یک کلام، تعریف و رویه‌ای نوین از آن چه «دیکتاتوری» پرولتاریا نامیده می‌شد.

در نبود تأمل انتقادی و تاریخی و اجتماعی بر رویدادهای گذشته، این نبود نامعین راه به هیچ جایی نمی‌برد. تمامی کاری که این می‌کند ارجاع دادن ما به یک تجربه‌ی آینده است. بالین حال این راست باقی می‌ماند که «هیچ چیز بدون انضباط انجام نمی‌شود»، اما «از مدل نظامی انضباط باید فراگذشت».^۱ در همین مقاله، بدیو گام سوم از کمونیسم را خواستار می‌شود، «متمرکز بر پایان جدایی‌های سوسیالیستی، انکار خودپرستی انتقام‌جویانه، نقدی بر دستمایه‌ی هویت، و پیشنهادی برای انضباط غیرنظامی». این انضباط غیرنظامی بر چه می‌تواند استوار باشد؟ رازی ناشناخته. توافق غایب به دست آمده به طور دموکراتیک در چشم‌انداز پروژه‌ای مشترک تنها می‌تواند اقتدار ایمانی دینی یا آموزه‌ای فلسفی و گفتار حقیقت آن‌ها باشد.

برخلاف مارکس، بدیو در دل تناقض کارآمد درون‌مایه‌ی دموکراتیک موضعی نمی‌گیرد که این چنین آن را از درون بشکافد. او صاف و ساده از آن دست می‌کشد:

1. A. Badiou, «Mai 68 puissance 4», À Bâbord!, April 2008.

این نکته اساسی است: از ابتدا فرضیه‌ی کمونیستی به هیچ روی با فرضیه‌ی دموکراتیک و پارلمان‌سالاری معاصر پیامد آن مقارن نمی‌شود؛ این تاریخی دیگر و رخدادهای دیگر را در برمی‌گیرد. آن چه در پرتو فرضیه‌ی کمونیستی مهم و سازنده می‌نماید سرشتی متفاوت دارد با آن چه تاریخ‌نگاری دموکراتیک بورژوازی برمی‌گزیند تا برجسته کند؛ به همین خاطر است که مارکس... از سیاست‌مداری دموکراتیک با این اعتقاد فاصله می‌گیرد، در مکتب کمون پاریس که دولت بورژوازی، هر قدر هم دموکراتیک باشد، سزاوار ویرانی است.^۱

بله، اما پس از ویرانی چه؟ لوح سپید، صفحه‌ی خالی، آغاز مطلق در پاکی رخداد؟ چنان که انگار انقلاب رخداد و تاریخ و کرده و فرایند، پیوسته و ناپیوسته را به هم تنیده بود؛ چنان که گویی ما همیشه دوباره از وسط آغاز نمی‌کردیم. پرسش بی‌پاسخ‌مانده از سوی بدیو پرسش استالینسم است — و اگرچه او این دو را باهم اشتباه نمی‌گیرد — پرسش مائوئیسم. «در زمان استالین»، چنان که او در جزوه‌ی سارکوزی‌ستیزش می‌نویسد: «این باید گفته شود که سازمان‌های سیاسی کارگران و مردم روزگاری بی‌نهایت بهتر در غرب داشتند، و سرمایه‌داری کمتر گستاخ بود. هیچ جای مقایسه نیست.» با این لحن او قصد داشت تحریک‌آمیز بنویسد، و البته این نکته روشن است. اگر این بی‌چون و چرا باشد که حزب‌ها و سندیکا‌های کارگران «در زمان استالین» قوی‌تر بودند، این نگرش خشک و خالی برای تصمیم‌گیری در این مورد هیچ مبنایی فراهم

۱. A. Badiou, *De quoi Sarkozy...*, op. cit., p. 134.

نمی‌کند که آیا این به لطف او بود یا به‌رغم وجود او یا، بالاتر از همه، برای بیان این که سیاست‌های او برای جنبش‌های رهایی‌بخش در آن زمان چه هزینه‌ای داشتند، و اکنون هنوز چه قدر گران تمام می‌شوند. بدیو در مصاحبه‌ای با روزنامه‌ی لیبراسیون محتاط‌تر است: «تنها کلاه برداشتن من از سر به افتخار استالین: او هراسی به دل سرمایه‌داران انداخت.» اما همان یک‌بار کلاه برداشتن از سر هم خیلی زیاد است. آیا این استالین بود که هراس به دل سرمایه‌داران انداخت، یا چیزی دیگر، مانند پیکارهای بزرگ کارگران در دهه‌ی ۱۹۳۰، نیروی شبه‌نظامی کارگری آستوریاس و کاتالونیا، و تظاهرات جبهه‌ی مردمی — روی هم رفته، هراس از توده‌ها؟ در چندی از موارد، نه تنها استالین سرمایه‌داران را نمی‌ترساند، به آنان کمک هم می‌کرد: روزهای مه ۱۹۳۷ در بارسلونا، پیمان هیتلر — استالین، جداسازی بزرگ در یالتا، یا خلع سلاح جنبش مقاومت یونان را به یاد بیاورید.^۱

نقد استالینسم نزد بدیو به پرسشی درباره‌ی روش فروکاسته می‌شود: «اداره‌ی کشاورزی یا صنعت با روش‌های نظامی، یا همچنین آرام کردن جامعه‌ای اشتراکی با خشونت دولت ممکن نیست. آن چه باید به محاکمه گذاشته شود گزینه‌ی سازماندهی در قالب یک حزب است، آن چه شاید بتوان شکل حزبی نامید.» به این سان او تمرین نقد سطحی کمونیست‌های اروپایی و هم‌زده‌ها را به پایان می‌رساند، کسانی که از ترس پذیرفتن میزان کامل دگرذیسی تاریخی در حال روی دادن میدان را خالی کردند و در عوض، گناه

۱. See Luciano Canfora, *La Démocratie: Histoire Idéologie* (Paris: Seuil, 2007).

فاجعه‌های قرن بیستم را بر گردن یک شکل پارتیزانی و روش خاص سازماندهی انداختند؛ بنابراین آیا این بسنده خواهد بود که «شکل حزبی» را نکوهش کنیم؟ چنان که گویی رخدادی چنان مهم، مانند یک ضدانقلاب بوروکراتیک به بهای مرگ و بی‌خانمانی میلیون‌ها انسان، پرسش‌هایی از مرتبه‌ای سراسر متفاوت در مورد نیروهای اجتماعی کارساز، روابط جهان‌گستر بازار، نتایج تقسیم کار اجتماعی، شکل‌های اقتصادی گذار، و نهادهای سیاسی، را پیش نمی‌کشید. چه می‌شد اگر حزب نه مسئله، رکنی از راه‌حل بود؟

«مازاد دموکراتیک» نافرو کاستنی

روزنامه‌نگاران نادان یا تنبل به تشبیه یک‌سره بوج و بی‌معنای ترجیح «مازاد دموکراتیک» از سوی ژاک رانسیر به نوع محدود «دموکراسی مشارکتی» تداعی‌گر سگولن رویال در فرانسه دست زده‌اند. به‌سان دورترین چیز ممکن از یک «نظم عادلانه»، دموکراسی برای او به‌هیچ‌روی یک شکل دولت نیست. این «بالا‌تر از همه همین شرط پارادوکسی سیاست است؛ نقطه‌ای که آن‌جا هر مشروعیت با غیاب مشروعیت غایی خودش رویارو می‌شود با حدوث برابری خواهانه‌ای روبه‌رو می‌شود که زیربنای خود حدوث نابرابری خواهانه را محکم می‌کند.» این «کنشی است که بی‌وقفه انحصار تک‌قطبی زندگی همگانی را از حکومت الیگارش می‌رباید؛ کنشی است که غنای قدرت مطلق آن بر زندگی‌ها را می‌رباید.»^۱ این «نه یک شکل حکومت است و نه یک شیوه‌ی

زندگی اجتماعی»، در عوض، «شیوه‌ی سوژه شدن است که به میانجی آن سوژه‌های سیاسی وجود دارند» که «جدا کردن اندیشه‌ی سیاست و اندیشه‌ی قدرت را هدف می‌گیرد.»^۱ این نه «یک رژیم سیاسی»، «خود نهاد سیاست» است.

در جریان همایشی در سربسی، رانسیر در جواب این پرسش که چرا او هیچ پاسخ عملی به پرسش‌های استراتژیک سازماندهی و حزب به دست نمی‌دهد گفت که او «هرگز علاقه‌ای به شکل‌های سازمانی تجمع‌های سیاسی نداشته است.»^۲ با فاصله گرفتن از چپ‌گرایی نظرورزان، او بر اهمیت «فکر کردن به سیاست در درجه‌ی نخست، به‌سان تولید یک نتیجه‌ی معین» تأکید می‌کند؛ به‌سان «تأیید یک توان» و «بازپیکربندی قلمرو دیدنی‌ها و اندیشیدنی‌ها و ممکن‌ها.» اما در مصاحبه‌ای پس از آن او اختلاف ظریفی را به موضع خود می‌افزاید: «این پرسشی درباره‌ی بی‌اعتبار کردن اصل سازماندهی و ارزش بخشیدن انحصاری به صحنه‌های انفجاری نیست. دیدگاه‌های من جدا از هر جدل یا تقابل میان سازماندهی و خودانگیختگی پابرجا می‌مانند.»^۲ او در اصل بازاندیشی معنای سیاست را هدف می‌گیرد: «سیاست، به معنای دقیق آن، بی‌سالار است» که منظور او این است: بدون بنیاد نخستین.

برکناری دولت و / یا سیاست

اگنس هلر و فرنچ فهر انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان و استبداد

1. J. Rancière, *Au bord du politique*, Paris: La Fabrique, 1998, p. 13.

2. *La Philosophie déplacée, Colloque de Cerisy* (Horlieu Éditions, 2006).

3. Cited in Daniel Bensaid (ed.), *Politiquement incorrects: Entretiens pour le XXI^e siècle* (Paris: Textuel, 2008).

1. J. Rancière, *La Haine de la Démocratie*, op. cit., pp. 103-105.

بوروکراتیک در اروپای شرقی را به طور دست اول تجربه کردند، بنابراین آن‌ها دلایل محکمی برای ستیزشان با بت‌وارگی دولت دارند؛ اما آن‌ها «نگرش آرمانشهری براندازی تام و تمام دولت و نهادهای آن» را رد می‌کنند. آن‌ها این را «نه فقط به‌سان اقدامی ناممکن»، به‌سان اقدامی آرمانشهری قلمداد می‌کنند که سدّ راه فکر کردن به میانجی «مدل‌های جایگزین دولت و نهادها می‌شود که در آن‌ها از خودبیگانگی به طور فزاینده‌ای کاهش خواهد یافت.» «اگر دولت جامعه را جذب کند»، آزادی‌های دموکراتیک به نابودی محکوم می‌شوند؛ و «از آن‌جا که یک جامعه‌ی بیانگر یک خواست همگن غیرقابل‌تصور است، ما باید نظامی از قراردادها را تجسم کنیم که تضمین‌کنند خواست و منافع همگان لحاظ شود؛ از همین روی، ما باید شکل ملموسی را تجسم کنیم که کاربست دموکراسی به خود خواهد گرفت.»^۱

این نقد تمامیت‌خواهی بوروکراتیک، چنان‌که ما می‌دانیم، به احزاب «کمونیست اروپایی» دهه‌ی ۱۹۸۰ برای تسلیم شدن بی‌قید و شرط به دستورهای سرمایه‌داری عروسک‌گردان توجیه نظری داد. با این حال این نقد، تیرگی‌ها و خطرهای نهفته در صورت‌بندی تردیدآمیز مارکسی از «برکناری دولت» را آشکار می‌کند. شش هفته آزادی همبودگی مدار در بهار ۱۸۷۱ کافی بود تا مارکس را به نوشتن این وادار کند که قدرت دولت «از این روی برانداخته» شد. برانداخته؟ این تعبیر کمی تند است. به نظر می‌آید

۱. Agnès Heller and Ferencz Feher, *Marxisme et démocratie* (Paris: Maspero, 1981), pp. 127, 237, 301.

این واژه سخنان مارکس را در جدل‌های او علیه پرودون و باکونین نقض می‌کند که در آن‌ها او به مخالفت با این ایده برمی‌خیزد که براندازی طبقه‌ی مزدبگیر یا دولت بتواند به‌سادگی محقق شود. او این را بیشتر به‌سان یک فرایند می‌بیند که شروط امکان آن باید به میانجی کاهش ساعت کار و دگردیسی روابط مالکیت و دگرگونی ریشه‌ای سازماندهی کار به دست می‌آیند. چنین تعبیرهایی مانند انقراض یا برکناری (دولت) گویای یک فرایند هستند؛ مانند «انقلاب مداوم»، آن‌ها تأکید را روی پیوند میان کنش و دیرش می‌گذارند.

برکناری دولت نباید به‌سان جذب همه‌ی کارکردهای آن در خودگردانی اجتماعی یا به‌سادگی در «اداره‌ی امور» تفسیر شود؛ برخی «کارکردهای مرکزی» باید همچنان وجود داشته باشند، اما به‌منزله‌ی کارکردهای همگانی تحت‌کنترل مردمی. به این‌سان برکناری دولت بر برکناری سیاست یا انقراض آن به میانجی صرف مدیریت عقلانی جامعه دلالت نمی‌کند. این تعبیر می‌تواند به همان درستی بر گسترش حوزه‌ی پیکار سیاسی، به میانجی غیربوروکراتیک شدن نهادها و مشورت همیشگی بر سر امور همگانی، نیز دلالت کند. این تفسیر از سوی انگلس در مقدمه‌ی او بر ویرایش چاپ ۱۸۹۱ تصدیق می‌شود: به نوشته‌ی او، پرولتاریا نمی‌تواند خودش را از «تراشیدن» زیان‌بارترین جنبه‌های دولت حفظ کند تا زمانی که «نسلی که در شرایط اجتماعی نوین و آزاد رشد کرده است توان یک‌سره خلاص شدن از شر تمامی خرده‌ریزهای دولت را به دست آورد.» این پرسشی از اعلام انتزاعی براندازی دولت بنابر حکم مقرر نیست، بلکه پرسش گردآوردن پیش‌شرط‌هایی است که به آن اجازه می‌دهند تا از خرده‌ریزهای

بوروکراتیک آن رها شود. گرفتن قدرت چیزی بیش از یک گام نخست نیست، یک آغاز، شروع یک فرایند، و نه اتمام آن.

خطای روسو؟

تناقض‌های کارساز دموکراسی (نه «پارادوکس‌ها»ی آن، چنان که نوربرتو بویو زمانی نوشت) ذاتاً در سرگشتگی‌های قرارداد اجتماعی حضور دارند. از همان هنگام که آدمی مقدمه‌ی روسو را می‌پذیرد که «زور حق نمی‌آورد»، و این که «آدمی تنها به فرمان‌برداری از قدرت‌های مشروع موظف است.» پرسش از شالوده‌ی مشروعیت پیش کشیده می‌شود و همراه با آن تنش برطرف‌نشده‌ی میان قانونمندی^۱ و مشروعیت^۲. توسل به دومی در برابر اولی همواره یک گزینه است؛ و ما ناممکنی حقوقی پیامد این را در حق خیزش، نگاشته‌شده در قانون اساسی سال دوم از انقلاب فرانسه، می‌بینیم.

اگر آزادی «اطاعت از قانون خودنگاشته» باشد، این تفسیر نفی خودش را در پی می‌آورد، یعنی «از خودبیبگانگی تام و تمام» هر فرد و همه‌ی حقوق او به همبودگی؛ زیرا «در تسلیم کردن خویش به همگان آدمی خود را به هیچ‌کس تسلیم نمی‌کند.» هر همپیمان داوطلب شخص خودش را «تحت رهبری برتر خواست همگانی» قرار می‌دهد، و هر یک به «یک بخش تقسیم‌ناپذیر از کل» بدل می‌شود. آن‌ها باهمدیگر یک شخص عمومی یا «بدن سیاسی» را برمی‌سازند که وقتی منفعل باشد دولت، و وقتی فعال

۱. légalité

۲. légitimité

باشد حاکم نامیده می‌شود. تسلیم خودخواسته به قانون غیر شخصی همه‌گیر جای وابستگی شخصی و دلبخواهی بودن رژیم پیشین را می‌گیرد، اما بهای آن کل‌گرایی‌ای شدت‌یافته در تناقض مستقیم با پیش‌فرض‌های لیبرال قرارداد و فردگرایی ملکی است.

این تناقض در مفهوم «دارایی‌های همگانی» پدید می‌آید که در برابر حق نامحدود تملک خصوصی قرار می‌گیرد. اگر به لطف قرارداد اجتماعی، دولت سرور همه‌ی اموال اعضای آن باشد، در پی‌اش هر انسان «به طور طبیعی از حقی برخوردار است در آن‌چه لازم دارد» و «حق هر فرد به دارایی خصوصی خودش تابع حق همبودگی بر همه‌چیز است.» یا چنان که هگل می‌گوید: «حق توقیف اموال» بر حق دارایی برتری دارد؛ از همین روی، پیمان اجتماعی برابری اخلاقی و مشروعی را در میان شهروندان «بنابر قرارداد و به حق» برپا می‌کند. روسو یکی از نخستین کسانی بود که هوش نظری لازم برای پیوند زدن پرسش دموکراتیک به پرسش دارایی را داشت.

کنش مشارکت «درگیری‌ای دوسویه» میان موجودیت همگانی و افراد است. این امر بر این پیش‌فرض استوار است که هر عضو قراردادی با خودش در مقام یک عضو دولت و عضو حاکم قرارداد می‌بندد و خودش را به یک کل مقید می‌کند که خود او جزئی از آن است؛ اما سرشت «بدن سیاسی» یک ناممکنی را در پی دارد این‌که حاکم بتواند بر خودش قانونی را تحمیل کند که خودش نتواند آن را بشکند. «هیچ گونه‌ی بنیادین و الزام‌آوری از قانون برای بدنه‌ی مردم نمی‌تواند در کار باشد، نه حتی قرارداد اجتماعی.» به بیان دیگر، قرارداد همواره قابل‌بازنگری، و قدرت بر سازنده

از خودبیگانه‌نشدنی است. از همان جا، به طور منطقی، زور اجرایی حق خیزش در قانون در پی می‌آید.

نتیجه ناممکنی نمایندگی است؛ زیرا «حاکم، بنابر این واقعیت که او هست، همواره تمامی آن چیزی است که باید باشد». اگر حاکم تنها «کاربست خواست همگانی» باشد، دیگر نمی‌تواند در حقیقت از خودبیگانه باشد. قدرت شاید بتواند واگذار شود، اما خواست و اراده نه. حاکم می‌تواند «از لحظه‌ی کنونی تا لحظه‌ی کنونی» اراده کند، اما نه برای آینده؛ زیرا این بی‌معناست که «اراده بتواند خودش را به درون آینده پای بند کند». در این جا ما بنیان «دموکراسی بی‌واسطه» را داریم، آن جا که حاکم «هرگز نمی‌تواند نمایندگی شود، مگر به وسیله‌ی خودش» که روزنولون امروزه آن را رد می‌کند.

معجزه‌ی نامحتمل

خواست همگانی یا اراده‌ی عمومی البته «همواره به حق» است و همواره فایده‌ی همگانی را هدف می‌گیرد، اما این گزاره در پی نمی‌آید که «رای‌زنی‌های مردم همواره همان راستی را دارند»؛ «آدمی هرگز مردم را فاسد نمی‌کند، اما اغلب آن‌ها را فریب می‌دهد.» از همین روی هیچ تناقضی درون مردم نیست، اما فریب و تحریف و پروپاگاندا هست. این روایت اصلی «نظریه‌ی دسیسه»‌ای مدرن است، اگرچه نسخه‌ی مدرن آن انگاره‌ی حیاتی ایدئولوژی را گم می‌کند.^۱ این گزاره به طور منطقی در پی می‌آید که اگر «خواست همگانی می‌تواند خطا کند»، این باید به خاطر

1. See Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée* (Paris: La Fabrique, 2009).

«کژدستی» و «توطئه‌چینی» باشد، دسیسه‌های دشمنان مردم یا «انجمن‌های جانب‌دارانه به هزینه‌ی انجمن همه‌گیر». بنابر این برای آن‌که خواست همگانی خودش را به حق آشکار کند، این ضروری است که هر «انجمن جانب‌دار» (هر حزب!) در دولت قدغن شود تا این چنین به «هر شهروند اجازه داده شود تنها از جانب خودش سخن گوید». این ضابطه که نشانگر اطمینان به سوزهی فرضاً آزاد و عقلانی است به آسانی و به اطمینان به این واقعیت بدل می‌شود که این مجموع دلایل در عقل به اوج خود می‌رسد. از آن تا «عقل دولت» یک گام بیشتر نیست.

بالین حال، نزد روسو این اطمینان بی‌درنگ با این ایده معتدل می‌شود که درحالی که «خواست همگانی همواره به حق است... داوری راهنمای آن همواره روشن نیست». او به دنبال پاسخی به این نگرش در دسرساز در عرصه‌ی آموزش و پرورش می‌گردد، نه در عرصه‌ی تجربه‌ی ستیزه‌گرانه؛ هنگامی که «همگان نیکی را اراده می‌کنند اما آن را تشخیص نمی‌دهند»، آن‌گاه «به راهنماهایی نیاز دارند» که قادر به «نشان دادن مسیر درست به آن باشند».

از همین روی خواست همگانی به یک بن‌بست دموکراتیک خواهد انجامید. برای نشان دادن بهترین رهنمودها برای زندگی اجتماعی، «یک هوش برتر ضروری خواهد بود که همه‌ی اشتیاق‌های نوع بشر را درک کند و هیچ‌یک از آن‌ها را احساس نکند»؛ یک جور دوقلوی حقوقی - اخلاقی اهریمن لاپلاس. این نقطه‌ی دید ممتاز دست‌نیافتنی نسبت به تمامیت قانون‌گذار را «هر جهت یک انسان فوق‌العاده در دولت» می‌کند؛ زیرا آن کسی که بر قانون‌ها فرمان می‌راند نباید بر انسان‌ها فرمان‌روایی کند. این قانون‌گذار باید به نوعی متفاوت از اقتدار توسل بجوید که

قادر به «تحمیل بدون خشونت و ترغیب بدون اقتاع» باشد. برای فرار کردن از آن چه هانا آرنه «دور باطل قانونی» می‌نامید، روسو به این سان به درخواست یک تعالی قراردادی رانده می‌شود — دین مدنی که گمان می‌رود بر شکاف میان همگنی مردم ایدئال و تقسیم‌بندی‌های میان مردم واقعی پل بزند، چیزی که او نمی‌تواند آن را به سان یک پیکار طبقاتی صورت‌بندی کند؛ و از آن‌جا که «همه‌کس نمی‌تواند خدایان را به سخن درآورد»، روسو نقش جوکر را در دسته‌ی ورق‌ها بازی می‌کند؛ استبداد روشن می‌شود: «روح بزرگ قانون‌گذار معجزه‌ی واقعی است که باید رسالت او را ثابت کند.»^۱

فکر کردن به نهاد

آن‌جا که اندیشه‌ی روسو بازمی‌ایستد، سن ژوست^۲ حرکت را، همراه با بازپرسی او، در آستانه‌ی ترمیدور، درباره‌ی ضرورت نهادهای جمهوری، ادامه می‌دهد: «نهادهای پشتمانی آزادی همگانی هستند، آن‌ها حکومت و دولت مدنی را اخلاقی می‌کنند» و «زمینه‌ساز برقراری عدالت می‌شوند»؛ زیرا «بدون نهادها، توان یک جمهوری یا بر شایستگی فانیان شکننده تکیه می‌کند، یا بر وسایل خطرناک.»^۳ با فاصله‌ی تنها چند روز مانده به گیوتین، سن

1. Jean-Jacques Rousseau, Le Contrat social (Paris: Aubier, 1943), p. 187.
 2. [Louis Antoine de Saint-Just] لویی آنتوان دو سن ژوست (۱۷۹۴-۱۷۹۷): رهبر نظامی و سیاسی در جریان انقلاب فرانسه بود. او پیش‌تاز جنبشی بود که به اعدام پادشاه لویی شانزدهم انجامید و سپس پیش‌نویس قانون اساسی ۱۷۹۳ فرانسه را آماده کرد. او سرانجام به همراه روسپیگر اعدام شد و این نشانگر پایان «دوران ترور» بود.

3. Louis de Saint-Just, «Institutions républicaines», in *Œuvres Complètes* (Paris: Folio Gallimard, 2004), p. 1087.

ژوست همه‌ی آن کسانی را فرا می‌خواند که در پیکار برای رهایی مغلوب شدند؛ آن‌ها «ناخوشی به دنیا آمدن در سرزمین‌هایی بدون نهادها را داشتند؛ آنان بیهوده بر تمامی نیروهای قهرمان‌گری تکیه می‌کردند؛ دسته‌ها، پیروز برای یک روز، آنان را با وجود همه‌ی سالیان پرهیزکاری، به درون شب ابدی افکندند.» برای او، چنان که بعدها برای چه‌گوارا، «نیروهای قهرمان‌گری» و پرهیزکاری مثال‌زدنی برای پل زدن بر شکاف تراژیک میان قدرت برساننده و دموکراسی نهادینه کافی نبودند.

تجربه‌ی «حقیقت‌های غم‌انگیز» انقلاب، به نوشته‌ی سن ژوست در این سند شهادت‌وار، «مرا به پرداختن ایده‌ی افسار زدن بر جرم‌وجنایت به میانجی نهادها واداشت.» «نهادهای بناکردن ملموس همه‌ی پشتوانه‌های اجتماعی و فردی را هدف دارند تا این‌چنین از نفاق و خشونت جلوگیری کنند و سرافرازی آداب‌ورسوم را به جای سرافرازی انسان‌ها بنشانند.»^۱ چنان که او تأکید می‌کند، لازم است، تو گویی به سان فرستادن آخرین پیام پیش از فرو رفتن در دل سکوت شب ابدی، «جایگزین کردن زور و عدالت انعطاف‌پذیر قانون با نفوذ شخصی به میانجی نهادها [محقق شود]: آن‌گاه انقلاب کامل می‌شود.» نه او، نه چه‌گوارا، نه پاتریس لومومبا و نه بسیاری دیگر مجال حل کردن این معادله‌ی رازآمیز دموکراتیک را نداشتند. معمایی که آنان به دست ما سپرده‌اند.

«امر اجتماعی — تاریخی»^۲، چنان که کاستوریادیس تأیید می‌کند «یگانگی و تنش میان جامعه‌ی نهادساز و جامعه‌ی

1. Ibid., p. 109.

2. le social historique

نهادینه است، میان تاریخ ساخته و تاریخ در حال ساختن. «تا چه دامنه‌ای جامعه می‌تواند خودش را نهادین کند و به این سان از خود دوام بخشی امر نهادینه بگریزد؟ چنین «پرسش‌هایی، پرسش از انقلاب، از روی مرزهای عرصه‌ی نظریه‌پذیر نمی‌جهند، بلکه در دم، خودشان را روی قلمرویی دیگر جای می‌دهند، قلمرو خلّاقیت تاریخ.» و من می‌افزایم: روی قلمرو کردار سیاسی در تاریخ ناسوتی‌ای گشوده به نایقینی پیکار که این خلّاقیت در آن جا به کار بسته می‌شود.

آزمون نایقینی

کلود لوفور دموکراسی را یک «شکل جامعه» می‌نامد که «در آن انسان‌ها به زیستن زیر فشار آزمون نایقینی رضایت می‌دهند» و «جایی که فعالیت سیاسی با حدومرز خودش رویارو می‌شود.» بنابر تعریف، این در معرض پارادوکس نسبی‌انگار شکاکانه قرار می‌گیرد که به همه چیز به استثنای شک خودش شک می‌کند تا به جایی که به نقطه‌ی بدل شدن به یک شکاک اصولی یا آموزگار تشکیک برسد. آگاه از این خطر، لوفور اذعان می‌کند که «نسبی‌انگاری هنگامی که به نقطه‌ای می‌رسد که ارزش دموکراسی در معرض پرس و جو قرار می‌گیرد به بالاترین درجه‌اش دست می‌یابد.»^۳ چگونه باید از این نایقینی‌ای فرار کرد که چنان که هست در خود اصل برابری دموکراتیک گنجانده شده است؟

1. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société* (Paris: Seuil, 1999), p. 161.

2. Ibid., p. 319

3. Claude Lefort, *Le Temps présent* (Paris: Belin, 2007), p. 635.

پاسخ «غیردینی کردن دموکراسی» خواهد بود؛ یعنی پیگیری دگردیسی پرسش‌های الاهیاتی به پرسش‌های ناسوتی و بنابراین دست کشیدن از تلاش برای فروکاستن امر سیاسی به امر اجتماعی، جست‌وجوی یک یگانگی اسطوره‌ای از دست رفته. چنین وانمودی از این دست که امر اجتماعی چه‌بسا بتواند امر سیاسی را کاملاً جذب کند که یک «جامعه‌ی بزرگ» اسطوره‌ای، یک اجتماع^۱ ازلی، چه‌بسا بتواند بازیافت شود، جامعه‌ای همگن را پیش فرض می‌گیرد که در تضاد با ناهمگنی نافروکاستنی امر اجتماعی قرار می‌گیرد. به گفته‌ی لوفور تجربه‌ی رژیم‌های تمامیت‌خواه به ما ناممکنی خیال کردن «یک نقطه‌ی تحقق امر اجتماعی»، «جایی را که همه‌ی رابطه‌ها دیدنی و گفتنی خواهند بود»، می‌آموزاند.

از موضع تقریباً نقطه‌ی مقابل، رانسیر نیز «فروکاستن ایدئال امر سیاسی با امر اجتماعی» را به سان پایان جامعه‌شناختی امر سیاسی، به سان یک فروکاستن دموکراسی به «خودتنظیم‌گری سیاسی امر اجتماعی»، قلمداد می‌کند. در دهه‌ی ۱۹۷۰ «سیاست ناب» و ایدئولوگ‌های آن به قدرت باز گشتند، هر چند این امر به سان نوعی احیای «فلسفه‌ی سیاسی» نمایش داده شد. برای رانسیر این راهی برای پنهان کردن این واقعیت بود که «امر اجتماعی یک عرصه‌ی راستین وجود نیست، بلکه یک ابژه‌ی دعوایی امر سیاسی است.» یک نهاد سیاسی (و خیالی یا نمادین) امر اجتماعی در کار است. و «بحث میان فیلسوفان باز گشت امر سیاسی و جامعه‌شناسان پایان آن» چیزی بیش از یک بحث ساختگی «درباره‌ی نظامی

1. Gemeinschaft

که در آن پیش فرض‌های فلسفه‌ی سیاسی باید برای تفسیر کردار اجماع‌محور نابودی امر سیاسی در نظر گرفته شوند.» نبود.

سکولار کردن دموکراسی؟

شخصیت ندادن به جامعه، باور نکردن این که جامعه بتواند به سان یک «بدن» کنش بورزد — این‌ها نگرانی‌های عملی والتر لیپمان در سال‌های بین دو جنگ بودند، هنگامی که او ویرانی فضای سیاسی را با نفی ستیز طبقاتی به نفع یک دولت مردمی یا «دولت تمامی مردم» می‌دید. «جامعه وجود ندارد»؛ او سرانجام تحریک شد این را بگوید. برای او، همچون برای جان دیوی، غیردینی کردن دموکراسی به معنای رد کردن هرگونه انگاره‌ی فراسو بود؛ هرگونه تعالی، هرگونه جهان اخروی، هرگونه بنیاد غایی، و نیز پذیرش نایقینی برطرف‌نشده‌ی داوری سیاسی. دیوی در این مورد خود تروتسکی را خطاب می‌کرد. برای تروتسکی اخلاق فایده‌محور، توجیه و سایل با اهداف، ملعون بود؛ کانون توجه او بر توجیه خود اهداف بود، اما در نهایت معیاری که به آن توسل می‌جست نبرد طبقاتی بود. دیوی تروتسکی را به این سان به توسل نهانی به یک تعالی ساختگی متهم می‌کرد. هیچ‌گیزی از دایره‌ی تعامل میان اهداف و وسایل نیست، و تصمیم‌های سیاسی همواره رکنی نافروکاستنی از نایقینی دارند. ما نمی‌توانیم درگیر نشویم؛ باید دست به قمار بزنیم.

لیپمان با برداشت‌های رازآمیز از جامعه مخالفت می‌کرد که «دموکراسی را از رسیدن به تصویری روشن از حدود خودش و هدف‌هایی که چه‌بسا بتواند عملاً به دست بیاورد باز می‌دارند.»^۱

۱. Walter Lippmann, *Le Fantôme du Public* (Paris: Demopolis, 2008), p. 39.

کسب‌وکار آن حل کردن ستیزه‌های منافع صرف، به سیاقی ملال‌آور و بدون یک قانون اخلاقی کلی و جهان‌شمول است. لیپمان هیچ و همی نزد خود نداشت که یک جور خواست مردمی درست چه‌بسا خواهد توانست به میانجی صندوق رأی بیان شود؛ زیرا رأی‌دهندگان هیچ مجالی برای «بررسی مسائل از همه‌ی جنبه‌ها» ندارند. برخی به این انگاره جسارت کرده‌اند که چون سیاست یک پیشه نیست، جمع ناشایستگی‌های فردی می‌تواند هنوز دموکراسی را به طور جمعی شایسته کند. لیپمان با هوشیاری شکاکانه‌ای پاسخ می‌داد که «کوچک‌ترین دلیلی در کار نیست که همچون دموکرات‌های رازآلود فکر کنیم که جمع نادانی‌های فردی بتوانند یک نیروی پیوسته‌ی قادر به رهبری امور همگانی به بار بیاورند.» از آن‌جا که هیچ‌کس نمی‌تواند به همه‌ی مسائل علاقه داشته باشد، برآمد ایدئال برای آن کسانی خواهد بود که مستقیماً در بحث برای رسیدن به توافق درگیر می‌شوند، درحالی که تجربه‌ی آن «کسی که در مرافعه‌ای شرکت دارد» از بنیاد با تجربه‌ی کسی که شرکت ندارد متفاوت است.

برای لیپمان نتیجه‌گیری گریزناپذیر این بود که ایدئال دموکراتیک هرگز نمی‌تواند برحسب بلندپروازی بیش‌ازحد، به هیچ‌چیزی مگر یأس و غلتیدن به سوی شکل‌هایی از ستمگری تهاجم‌گرانه بینجامد؛ بنابراین «قرار دادن همگان در جای خودش» به هر دو معنا ضروری بود: یادآوری الزام آن به رفتار فروتنانه به آن و دادن جایگاهی به آن در سکوی بزرگ، در مقام یک تماشاگر.^۱

۱. Ibid., p. 143.

ناهماهنگی مکان‌ها و زمان‌ها

برای رانسیر، نمایندگی «تماماً و علناً یک شکل الیگارشی» است. درست از همان آغاز این «دقیقاً نقطه‌ی مقابل دموکراسی است.»^۱ برای کورنلیوس کاستوریادیس، همچون برای لوفور، «رسته‌زدایی از قدرت»، برعکس، گویای یک «صحنه‌ی نمایندگی» است. دموکراسی نمایندگی چیزی بیش از نظامی صرف است که در آن نمایندگان به جای شهروندانی که آنان را برگزیده‌اند در اقتدار سیاسی شرکت می‌کنند، و «توان دید نسبی» را به بهای کژتابی‌هایی گاه بسیار سخت به جامعه می‌بخشند. بالاتر از همه، این امر فضایی اختصاص یافته برای جدال فراهم می‌کند تا نفع همگانی بتواند بر رسته‌گرایی غلبه کند. او اصل پویای آن را به‌سان «بازشناسی کامل سیتز اجتماعی، فرق‌گذاری عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، قضایی، و زیبایی‌شناختی، و ناهمگنی اخلاق و رفتار» می‌بیند.^۲

از همین روی نمایندگی به‌سان پیامد، نه فقط ناهمگنی نافروکاستنی جامعه، همچنین تکرر ناهماهنگ مکان‌ها و زمان‌های اجتماعی نگریسته می‌شود که زمینه‌ساز تکرر و خودآیینی ضروری جنبش‌های اجتماعی در برابر هم احزاب و هم دولت می‌شود. ناسازگاری کارکردی مانند یک جعبه‌دنده، چفت‌کننده‌ی زمانمندی‌های ناسازگار، یا نردبانی متحرک برای وصل کردن مکان‌های بی‌اتصال، پیکار سیاسی، از نقطه‌ی دید ممتاز تمامیت، یگانگی همواره موقتی آن‌ها را تعیین می‌کند.

1. La Haine de la Démocratie, op. cit., p. 60.

2. Le Temps présent, op. cit., p. 478.

از همین روی گسترش آزادی‌های فردی از ظهور یک فضای همگانی ناگسستنی می‌شود. هنگامی که این فضای همگانی ویران شود، نمایندگی سیاسی خنده‌دار و مسخره می‌شود. در جریان سال‌های بین دو جنگ این امر به آن چیزی بدل شد که هانا آرنت آن را یک «اُپرتا»^۱، یک کم‌دی تراژیک می‌نامید.

دموکراسی بی‌واسطه یا رسته‌گرا

با کمتر خیال کردن شروط زمانی و مکانی دموکراسی بی‌واسطه به معنای دقیق آن — بدون وساطت — که در آن خود مردم همواره گرد آورده می‌شوند، یا همچنین یک رویه‌ی قرعه‌کشی از آن سنخ که در آن فرد معین نقشی را بدون داشتن هیچ سرپرست یا نمایندگی هیچ‌کس ایفا می‌کند، واگذاری و نمایندگی گریزناپذیر هستند. این مطلب در یک شهر راست است، در جریان یک اعتصاب راست است، و در یک حزب نیز راست است؛ به عوض تلاش برای انکار مسئله، بهتر است مستقیم با آن گلاویز شویم و شیوه‌های نمایندگی ضامن نزدیک‌ترین مهار نایب‌های آن‌ها از سوی موکل‌ها و محدودکننده‌ی حرفه‌ای شدن قدرت را جست‌وجو کنیم.

بحث ۱۹۲۱ بین لنین و اوپوزیسیون کارگری در این جهت روشن‌گر است. الکساندرا کولونتای رهبری حزب را به سازگاری با «خواست‌های ناهمگن»، جستن داده‌ها از متخصصان، حرفه‌ای کردن قدرت، و توسل به «مهار بی‌چون‌وچرا، تجسد یک برداشت

۱. Operetta: گونه‌ای از اپرای سبک هم به لحاظ موسیقی و هم موضوع که با نمایش موسیقایی و طنزآمیز نیز پیوندی نزدیک دارد.

فردگرایانه‌ی سرشت‌نمای بورژوازی» متهم کرد. او آن قدر هوشیار بود که پیش از دیگران خطرهای حرفه‌ای قدرت را ببیند و شکل گرفتن ارتجاع بوروکراتیک نوزاد را تشخیص دهد، اما انتقاد او مبنی بر این که این انحراف‌ها نتیجه‌ی واگذاری‌ها به ناهمگنی جامعه بودند پندار خیالی جامعه‌ای همگن را پیش فرض می‌گیرد: با لغو امتیازهای دارایی و تولد، پرولتاریا دیگر پیکری یکپارچه خواهد بود. چه کسی قرار است آفرینشگری دیکتاتوری پرولتاریا را در حوزه‌ی اقتصادی تضمین کند، کولونتای این را می‌پرسید: «ارگان‌های ذاتاً پرولتری که همان سندیکاها هستند.» یا «برعکس، دم‌ودستگاه اجرایی دولت که از رابطه‌ای زنده با فعالیت تولیدی و افزون بر این، از پس‌زمینه‌ی اجتماعی تلفیقی بی‌بهره است»؟ او می‌افزود: «هسته‌ی مسئله در آن جا نهفته است.»^۱

آن هسته به‌راستی نیز در آن جا نهفته است. سرانجام کنار گذاشتن نمایندگی منطقه‌محور (شوروی‌ها در اصل پیکره‌ای منطقه‌ای بودند)^۲ گرایشی به تبدیل کردن سندیکاها به ارگان‌های اجرایی یا دولتی و جلوگیری از پیدایش اراده‌ای عمومی با حفظ قطعه‌قطعه‌گی رسته‌گرایانه بود. از قلم کولونتای، و همچنین از قلم همسر او چالیا پنیکوف، نکوهش‌هایی از «گوناگونی» و «ساخت‌بندی اجتماعی تلفیقی» جاری شد؛ آنان امتیازهای انحصاری و اگذارشده به خرده‌بورژوازی و طبقه‌ی مدیریتی رژیم پیشین را نکوهش می‌کردند. («این مقوله‌های ناهمگن که در میان آن‌ها حزب ما موظف است کج و مارپیچ حرکت کند.») این هراس

1. Alexandra Kollontai, *L'Opposition ouvrière* (Paris: Le Seuil, 1974), p. 50.
2. See Oskar Anweiler, Serge Bricianer, and Pierre Broué, *Les Soviets en Russie 1905-1921* (Paris: Gallimard, 1972).

درباره‌ی تلفیق و آمیختگی نشانگر رؤیای یک انقلاب کارگری به لحاظ جامعه‌شناختی ناب و بدون نیت هژمونیک است. نتیجه‌ی پارادوکسی آن حزب یگانه بود، تجسد طبقه‌ای یکه و یکپارچه. آن چه لنین در آن زمان به نبرد با آن می‌پرداخت، در کسوت تضاد طبقاتی، در واقعیت برداشتی رسته‌گرایانه از دموکراسی سوسیالیستی بود که بدون آمیزش منافع خاص محل‌ها و کارها و پیشه‌ها آن‌ها را همجوار می‌کرد، درحالی‌که از جدا گذاشتن منفعتی عام ناکام می‌ماند. به این سان گریزناپذیر می‌شود که این شبکه‌ی قدرت‌های مرکززدوده و دموکراسی اقتصادی محلی که از پیش کشیدن نمایی هژمونیک برای کل جامعه ناتوان بود باید از سوی بنای پارتیسم بوروکراتیک تاج‌گذاری شود. جدال نه بر سر اعتبار تجربه‌های جانب‌دارانه‌ی گنجانده‌شده در جنبش واقعی با هدف برانداختن نظم موجود، بر سر محدودیت‌های آن‌ها بود.

درباره‌ی نسبیت تعداد

عدد هیچ ربطی به حقیقت ندارد؛ این هرگز زور اثبات را ندارد. فرمان‌روایی اکثریت می‌تواند، بنابر قرارداد، بحث و جدال را به یک نقطه‌ی پایان برساند، اما راه درخواست همواره باز می‌ماند: اقلیت امروز علیه اکثریت امروز، از اکنون به آینده، از قانونمندی به مشروعیت، از قانون به اخلاق.

جایگزین ریشه‌ای اصل اکثریت گرا، قرعه‌کشی، چیزی بیش از گزینه‌ای «کمتر از همه بد» نیست. شگفت‌انگیز نیست که این ایده باید یک بار دیگر سروصدا به راه بیندازد، هر چند تنها در شکل اسطوره‌ای، به سان نشانه‌ای از بحران نهادهای دموکراتیک کنونی

ما.^۱ رانسیر جدی‌ترین استدلال را در این راستا فراهم می‌کند؛ «عمیق‌ترین در دسر به بار آمده از کلمه‌ی دموکراسی»، به نوشته‌ی او، غیاب هرگونه عنوان حکومتی است. دموکراسی «در اختیار خدای شانس است»، این ننگ و رسوایی فرادستی‌ای است که در هیچ اصلی غیر از غیاب فرادستی ریشه ندارد؛ از همین روی قرعه‌کشی نتیجه‌ی منطقی است. این عیب‌هایی دارد، تردیدی نیست، اما روی هم رفته کمتر زیان‌بخش است تا حکومت بنابر شایستگی، تبانی، و دسیسه: «حکومت خوب حکومت برابری است که به حکمرانی هیچ میلی ندارند.» اما در مورد دموکراسی این «نه یک جامعه برای حکمرانی است، و نه یک حکومت بر جامعه؛ این به‌راستی همین حکومت‌ناپذیری است که هر حکومت باید در تحلیل نهایی کشف کند که بر آن بنا شده است.»^۲ جانشینی سراسر قرعه‌کشی به جای نمایندگی به این سان، نه تنها بر برانداختن دولت، بر لغو سیاست به معنای مشورت نیز دلالت می‌کند که از دل آن شاید برنامه‌ها و پروژه‌هایی برای به انجام رسیدن سر بر آورند.

برخلاف سنتی که ترجیح می‌داد اکثریت‌ها را به‌سان نموده‌ای درون‌ماندگار فرزاندگی الهی ببیند، لیپمان به سهم خودش از یک برداشت قدست‌زدوده و حداقلی از رأی‌گیری دفاع می‌کند. دادن یک رأی حتا بیان یک عقیده نیست، بلکه فقط نوید ساده‌ی پشتیبانی از یک نامزد مفروض است. هم‌راستا با این ایده که رأی‌دهنده تنها درباره‌ی آنچه شخصاً به او مربوط می‌شود

شایستگی دارد، لیپمان اصل واگذاری را تا نقطه‌ای ریشه‌ای می‌کند که به لحاظ نظری حرفه‌ای شدن (و تک‌قطبی شدن) نهایی قدرت سیاسی را می‌پذیرد؛ به بیان دیگر، بازگشتی واقعی به برداشتی الیگارشیک.

وساطت حزبی

برای رانسیر این خستگی است که «مردم را وادار می‌کند نمایندگی یک حزب را بپذیرند.»^۱ انکار هر نمایندگی انکار قاطع خودانگاره‌ی حزب را در پی می‌آورد: احزاب سیاسی نموده‌های نوعی سر باز زدن از وجود مستقل هستند. در ۱۹۷۵ کلود لوفور احزاب را به‌سان خود تجسد رسته‌گرایی می‌دید. برخلاف کاستوریادیس، در آن زمان او، بنابر اصل، از هرگونه مانیفست یا برنامه‌ی مایل به سوی یک دید همه‌گیر سر باز می‌زد. در ۱۹۹۳، به میانجی پشتیبانی پایدار از جنگ ناتو در منطقه‌ی بالکان و اشغال مناطق فلسطینی از سوی اسرائیل، با نشان دادن پابندی خود به سناریو تقابل روبه‌روی میان تمامیت‌خواهی و دموکراسی، او اظهار نظر کرد که هر قدر هم این امر شایسته باشد، انتقاد از احزاب سیاسی نباید «باعث شود ما نیاز اساسی دموکراسی لیبرال به یک نظام نمایندگی را فراموش کنیم.»^۲ در عین نسبت دادن یک نقش لازم‌الاجرا به شبکه‌ی مشارکت‌های جامعه‌ی مدنی، او اکنون آماده بود ادعا کند که «تنها رقابت میان احزاب سیاسی سویه‌های عام خواست‌های گروه‌های اجتماعی

1. Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres* (Paris: Champs-Flammarion, 2006), p. 204.

1. See Luciano Canfora, op. cit.

2. *La Haine de la Démocratie*, op. cit., p. 57.

گوناگون را آشکار می‌کند.^۱ به واسطه‌ی طنز تاریخ، او به این سان راه پیچ‌درپیچش را به این ایده‌ی لنینیستی باز یافت که امر سیاسی که به امر اجتماعی نافرو کاستنی است، در تحلیل نهایی، با روابط طبقاتی کارا از خلال پیکار حزبی تعیین می‌شود.

اما نزد پی‌یر بوردیو، در سال‌های پیری سر باززدن او از ایمان دموکراتیک به صحت جمع‌ریاضیاتی، عقاید فردی او را به بازرجسته کردن منطقی اهمیت کنش جمعی کشاند، حال فرقی نمی‌کند چه نامی به این جمعیت داده شده باشد، اما یک حزب یک طبقه نیست؛ و طبقه هرگز درون احزاب مدعی نمایندگی آن گنجانده نمی‌شود؛ بنابراین «یک آنتی‌نومی ذاتی در سیاست» هست: خطر فرو رفتن درون از خودبیگانگی به میانجی واگذاری و نمایندگی، زیر عذر گریختن از از خودبیگانگی در محل کار؛ چون مغلوبان به عنوان یک گروه (مگر به لحاظ آماری) پیش از عملیات نمایندگی وجود ندارند، آنان به این یا آن شیوه نیازمند نمایندگی هستند. این به یک دور باطل تقریباً کامل سلطه می‌انجامد و «پرسش بنیادین و عملاً متافیزیکی از معنای سخن گفتن به نیابت از مردمی که هیچ صدایی نمی‌داشتند اگر کسی به نیابت از آنان سخن نمی‌گفت».^۲

یک پرسش متافیزیکی، یا در حقیقت، یک مسئله‌ی دروغین؛ این مسئله به طرزی اجتناب‌ناپذیر در پی پیش‌داوری سرسختانه مبنی بر این می‌آید که مغلوبان و مردم زیر سلطه از شکستن دور باطل نمایندگی و سخن گفتن از طرف خودشان ناتوان هستند؛

1. Le Temps du présent, op. cit., p. 941.

2. Pierre Bourdieu, *Propos sur le champ politique* (Lyon: Presses Universitaires de Lyons, 2000), p. 71.

با این حال آنان به هر چند شیوه به‌راستی سخن می‌گویند — و رؤیا می‌یافتند. برخلاف آن‌چه بوردیو ادعا می‌کند، آنان به شیوه‌های زیادی وجود دارند، از جمله شیوه‌ی گروهی، پیش از «عملیات نمایندگی»، و البته کلمه‌های بی‌شمار کارگران، زنان، و بندگان بر این وجود شهادت می‌دهند. مسئله‌ی مشخص بر سر گفتار سیاسی آنان است. چنان که لنین نشان داد، گفتار سیاسی یک بازتاب وفادارانه از امر اجتماعی نیست، و یک رمز هم نیست که منافع رسته‌گرایانه به آن ترجمه شوند. این جابه‌جایی‌ها و فشرده‌گی‌های نمادین، خودش، جایگاه‌ها و سخنگوهای ویژه‌ی خودش را دارد.

نابودی الاهیاتی احزاب سیاسی

امروزه، پس زدن «شکل حزب» عموماً با یک رجحان نیرومند ائتلاف‌های تکین و شکل‌های روان، شبکه‌وار، بینابین و خویشاوندی محور همراه می‌شود. چنین گفتاری آن‌قدرها هم تازه نیست و با سخنوری لیبرال درباره‌ی چرخه‌ی آزاد و جامعه‌ی سیال هم‌ریخت است. سیمون وی، در یادداشتی درباره‌ی سرکوب عمومی احزاب سیاسی^۱، به گرفتن یک حالت «بی‌حزبی» خودبسنده راضی نبود. او آماده بود «شروع به خلاص شدن از شر احزاب سیاسی» را پیشنهاد کند. این انگاره به طور منطقی از تشخیص او بیرون تراوید که «ساختار هر حزب سیاسی یک

1. Simone Weil, *Note sur la suppression générale des partis politiques*, preface by André Breton (Paris: Climats, 2006).

این کتاب نخستین بار در ۱۹۵۰، هفت ماه پس از مرگ نویسنده، منتشر شد.

نابهنجاری منع‌کننده» را در پی می‌آورد: «یک حزب سیاسی ماشینی برای تولید اشتیاق جمعی، برای اعمال فشار جمعی بر تفکر همه است.» از همین روی هر حزب «در خاستگاه و دم تمامیت‌خواه است.»^۱ او، از موضع یک سندیکاگرای انقلابی، همان انتقاد از احزاب سیاسی را بیان می‌کرد که ما امروزه می‌شنویم. پس از تجربه‌ی زیسته‌ی جنگ داخلی اسپانیا، پیمان هیتلر - استالین، و «دروغ بزرگ» استالینیستی، او دلایلش را داشت: دهشتی که در تکامل ماشین‌های حزبی بزرگ سال‌های بین دو جنگ و خفقان تکثرگرایی سیاسی احساس می‌کرد؛ در کنار آن یک رجحان نیرومند بیان‌شده برای «نیپوستن» (با نگاه ساده‌دلانه به آن، به‌سان نشانه‌ای از آزادی فردی) و «یک میل بی‌قید و شرط به حقیقت.»^۲ دومی به طرزی بدیهی با یک برداشت دینی از حقیقت آشکار شده به واسطه‌ی فیض در پیوند است: «حقیقت یکی است.» «تنها نیکی یک پایان است.» اما چه کسی این حقیقت مطلق را اعلام می‌کند و چه کسی در مورد این نیکی حاکم تصمیم می‌گیرد؟

اگر سیاست را کنار بگذارید الاهیات باقی می‌ماند: «روشنایی درونی همواره به هر آن کس که با آن مشورت کند پاسخی آشکار می‌دهد.» اما «چگونه می‌توان به حقیقت میل داشت بدون این که چیزی درباره‌ی آن دانست؟» این امر، چنان که سیمون وی اعتراف می‌کند، «راز رازهاست.» که توضیح آن صرفاً همان گویانه است. حقیقت از میل به حقیقت سر برمی‌آورد: «حقیقت همان اندیشه‌هایی است که در ذهن آفریده‌ی اندیشه‌گر یکتا، به تمامی،

۱. Ibid., p. 35.

و منحصرأ خواهان حقیقت سر برمی‌آورند. در خواستن حقیقت بدون برداشت‌های پیشین، و بدون تلاش برای از قبل حدس زدن محتوای آن، آدمی روشنایی نور را دریافت می‌کند.» چنین انکشافی به میانجی فیض، و چنین کاوشی برای پاکی، ناگزیر به پارادوکس فردگرایی اقتدارخواهانه می‌انجامد: [هر کسی را حقیقت خودش]. با پس زدن هر اقتدار جمعی، این سرانجام به تحمیل دلخواهی اقتدار خودش می‌رسد؛ بنابراین برای سیمون «سرکوب احزاب سیاسی یک نیکی عملاً خالص خواهد بود.»^۲ راستی؟ چه چیز جای آن‌ها را می‌گیرد؟ وی یک نظام انتخاباتی را خیال می‌کند که در آن نامزدها، به عوض پیشنهاد کردن یک برنامه، خودشان را به بیان یک عقیده‌ی مطلقاً سوپرکتیو محدود کنند: «من این طور و آن طور درباره‌ی این یا آن مسئله‌ی کلان فکر می‌کنم.» بنابراین دیگر حزب بی‌حزب، دیگر چپ یا راست هم در کار نیست، فقط ابری از غبار عقاید گذرا؛ آن برگزیدگان هماهنگ با «شیوه‌ی پایان گرفتن طبیعی چیزها، و حرکت خویشاوندی‌ها» می‌پیوندند و می‌گسلند. برای حفظ کردن

این خویشاوندی‌های سیال و بینابین از تبلور یا انجماد، رفتن به سرحد منع خوانندگان گه‌گاه یک مجله از سازمان دادن خودشان در قالب یک انجمن یا گروه دوستان ضروری خواهد بود: «هر گاه یک محیط کوشید تا با برقرار کردن معیارهای معین برای عضویت در قالب یک گروه منجمد شود، اتهام‌های کیفری به محض احراز

۱. à chacun sa vérité.

۲. Ibid., p. 61. آندره برتون در پیش‌گفتار خود می‌کوشد تا این گزاره را با جابه‌جا کردن «سرکوب» با «تبعید» (mise au ban) سبک‌تر کند. او این را نه به‌سان یک کنش قانون‌گذارانه‌ی بی‌واسطه، به‌سان فرایندی تاریخی به تصویر می‌کشد. برآمد «یک سازوکار طولانی و هم‌زدایی جمعی» درست همان‌طور مثمادی که برکناری فرضی دولت، سیاست، و قانون؛ اما در این فاصله چه باید کرد؟

واقعیت مطرح خواهند شد.^۱ همین امر به این پرسش می‌انجامد که چه کسی قانون را اعلام می‌کند و به نامش این گونه دادرسی‌های کیفری به راه می‌افتند.

پس زدن سیاست ناسوتی، با ناپاکی‌ها و نایقینی‌ها و میثاق‌های لرزان آن، ناگزیر باز به الاهیات و آمیزه‌ی آن از فیض‌ها، معجزه‌ها، مکاشفه‌ها، توبه‌ها و آمرزش‌ها می‌انجامد. گریزهای وهم‌آلود از پستی سیاست عملاً به ناتوانی دوام می‌بخشند. به جای وانمود کردن به بیرون خزیدن از تناقض میان اصول نامشروط و مشروطیت زیستن عملی، سیاست به معنای گرفتن موضعی در آن‌جا و کار کردن برای بالا نگه داشتن آن بدون هرگز سرکوب کردنش است. از شرّ وساطت با احزاب سیاسی خلاص شوید و آن‌گاه شما یگانه حزب — حتا یگانه دولت — «بی‌حزب» را خواهید داشت. به‌سادگی هیچ راهی به بیرون نیست.

بی‌اعتمادی به منش حزبی بجا و مشروع است، اما نسبت دادن مسئولیت انحصاری در قبال تهدید بوروکراسی و ناخوش‌های قرن به یک شکل، «شکل حزب»، زیاده‌روی است. تمایل شدید به بسوی بوروکراتیک شدن در ذات پیچیدگی جامعه‌های مدرن و منطق تقسیم اجتماعی کار نهفته است. این امر همه‌ی شکل‌های سازماندهی را تسخیر می‌کند. سرکوب احزاب سیاسی که سیمون جبریاوری سازمانی تخت که سازماندهی را به جای تاریخی کردن طبیعی می‌کند، به جای فکر کردن به تکامل‌ها و گونه‌گونی‌های آن

1. Ibid., p. 65.

به‌سان کارکردی از دگرگونی‌ها در روابط اجتماعی و رسانه‌های ارتباطی.

انقلاب دموکراتیک پایدار

برخلاف باوری که دامنه‌ای گسترده دارد، مارکس آزادی‌های دموکراتیک را تحقیر نمی‌کرد وقتی آن‌ها را به‌سان «صوری» سرشت‌نمایی می‌کرد. او که به عنوان یک حقوق‌دان دانش‌آموخته بود، نیک می‌دانست که شکل‌ها تهی نیستند و از خودشان کارآمدی دارند، اما او به‌راستی بر حدود تاریخی آن‌ها تأکید می‌گذاشت: «رهایی سیاسی [بازشناسی حقوق مدنی] پیشرفتی بزرگ است؛ این به‌یقین شکل غایی رهایی انسان در کل نیست، اما واپسین شکل رهایی انسان در نظم جهان است چنان که آن را تا به امروز شناخته‌ایم.»^۱ برای او رسالت جابه‌جا کردن «پرسش از رابطه‌ی میان رهایی سیاسی و دین» با پرسش از «رابطه‌ی رهایی سیاسی با رهایی انسانی» بود، پرسش از رابطه‌ی دموکراسی سیاسی با دموکراسی اجتماعی، اگر انتقاد از دموکراسی پارلمانی چنان که واقعاً وجود دارد لغزیدن به سوی راه‌حل‌های اقتدارگرایانه و همبودگی‌های اسطوره‌ای نباشد رسالت انقلابی کردن دموکراسی که با انقلاب ۱۸۴۸ عملی شد برای انجام دادن باقی می‌ماند.

رانسیر از «ننگ دموکراتیک» سخن می‌گوید. چرا او تصمیم می‌گیرد دموکراسی را ننگین بنامد؟ دقیقاً چون برای باقی ماندن باید خودش را همچنان به زور پیش براند، همواره از شکل‌های

1. Karl Marx, Sur la question juive (Paris: La Fabrique, 2006), p. 44.

نهادینه‌اش پا فراتر بگذارد، افق امر کلی و جهان‌شمول را برهم بزند، برابری را در برابر آزادی بیازماید؛ چون دموکراسی بی‌وقفه تفکیک نایقینی میان امر سیاسی و امر اجتماعی را لکه‌آلود می‌کند و نیرومندان یورش‌های دارایی خصوصی و تجاوزهای دولت بر فضای همگانی و اموال همگانی را به چالش می‌کشد؛ باید در نهایت بکوشد به طور پایدار و در هر حوزه، دسترسی به برابری و شهروندی را گسترش دهد؛ بنابراین دموکراسی خودش نیست مگر آن‌که درست تا پایان ننگین باشد.

حالا ما همگی دموکرات هستیم...
وندی براون

«باز گشتت مبارک، دموکراسی!»^۱

دموکراسی به سان دالّ تهی

دموکراسی امروزه به لحاظ تاریخی همه‌گیری جهان‌شمول بی‌مانندی دارد، اما هرگز بیش از این به لحاظ مفهومی بی‌بندوبار یا به لحاظ جوهری توخالی نبوده است. شاید همه‌گیری کنونی دموکراسی به گشودگی و حتا تهی‌بودگی معنا و رویه‌ی آن وابسته باشد — مانند باراک اوباما، این یک دالّ تهی است که هر کس و همه‌کس می‌تواند رؤیاها و امیدهای خودش را به آن بچسباند. یا شاید سرمایه‌داری، دوقلوی ناهمسان دموکراسی مدرن و همیشه تنومندتر و پُر حیل‌تر از آن دو، سرانجام دموکراسی را به یک «مارک تجاری» فروکاسته است، یک پیچ‌و‌تاب مدرن پسین بر بت‌وارگی کالایی که به‌کل

۱. تیتز مقالهای درباره‌ی انتخاب اوباما، *The Beaver* (روزنامه‌ی مدرسه‌ی اقتصاد لندن)، ۶ نوامبر ۲۰۰۸.

تصویر فروختنی یک محصول را از محتوای آن جدا می‌کند.^۱ یا شاید، در لطفه‌ای درباره‌ی تاریخ و یگیش که در آن قرن بیست و یکم سیمای خدایانی در حال جنگ را با چنان شدتی نمایان می‌کند که می‌بایست به واسطه‌ی مدرنیته درهم شکسته می‌شد، دموکراسی به‌سان یک دین نوین جهانی پدید آمده است — نه شکلی مشخص از قدرت سیاسی و فرهنگ، محرابی که در پیشگاه آن غرب و ستایشگرانش پرستش می‌کنند و به میانجی هدف الاهی آن جنگ‌های صلیبی امپراتوری غربی شکل می‌گیرند و مشروعیت می‌یابند.

دموکراسی امروزه، نه تنها در سرتاسر جهان، در سرتاسر گستره‌ی سیاسی برکشیده می‌شود. همراه با تغییردهندگان رژیم پس از جنگ سرد، سوزده‌های شوروی سابق هنوز شادمان در شعف پیشتاز، تجسدهای نولبرالیسم، و لیبرال‌های هرگز — نگو — بمیر، چپ اروپایی — آتلانتیک نیز با این مارک تجاری افسون می‌شود. ما به دموکراسی خوشامد می‌گوییم تا وا نهادن امر سیاسی از سوی مارکس پس از چرخش او از درون مایه‌شناسی هگلی را جامه‌ای نو بپوشانیم (یا ما می‌گوییم که دموکراسی ریشه‌ای مراد از کمونیسم در تمامی این مدت بوده است)، ما می‌کشیم دموکراسی را برای مقاصد و منش‌های هنوز نیازموده به جنگ بیاوریم، ما از «دموکراسی آینده» می‌نویسیم، «دموکراسی شمارش‌نشده‌گان».

۱. Patrick Ruffini: پاتریک روفینی به ما یادآوری می‌کند که «مارک‌های تجاری بزرگ احساساتی را فرا می‌خوانند که عملاً هیچ پیوندی با ویژگی‌ها و مشخصات کالا ندارند.» این همان قدر در مورد نایک (Nike) و بی‌ام‌و (BMW) راست است که در مورد اوپاما در جریان تازه‌ترین انتخابات آمریکا راست بود. <http://www.patrickruffini.com>، ۱۳ فوریه ۲۰۰۸.

«حاکمیت دموکرات‌شونده»، «کارگاه‌های دموکراسی»، «دموکراسی تکثربانده»، و بیش از این‌ها. برلوسکونی و بوش، دریدا و بالیار، کمونیست‌های ایتالیایی و حماس — ما حالا همگی دموکرات هستیم؛ اما از دموکراسی چه باقی مانده است؟

حکم‌رانی دموس

این مطلب اغلب به قدر کافی نمی‌تواند بیان شود: دموکراسی لیبرال، شکل مسلط مدرنیته‌ی اروپایی — آتلانتیک، تنها یک گونه از اشتراک قدرت سیاسی پیشنهادشده با این واژه‌ی آسیب‌پذیر یونانی است. دموس + کراسی = حکم‌رانی مردم، و با اشراف‌سالاری، الیگارشی، خودکامگی و همچنین با یک وضعیت استعمار شدن یا اشغال شدن، در تضاد قرار می‌گیرد؛ اما هیچ استدلال قانع‌کننده‌ای نمی‌تواند مطرح شود که دموکراسی ذاتاً نمایندگی، قانون اساسی، مشورت، مشارکت، بازار آزاد، حقوق، کلیت جهان‌شمول، یا حتا برابری را در پی می‌آورد. این واژه حامل یک دعوی صرفاً و مطلقاً سیاسی است که مردم بر خودشان حکم می‌رانند که کل به عوض یک جزء یا یک دیگری به لحاظ سیاسی حاکم است. از این جهت، دموکراسی یک اصل ناتمام است — این نه مشخص می‌کند چه قدرت‌هایی باید در میان ما برای عملی شدن حکم‌رانی مردم سهیم شوند، نه این‌که چگونه این حکم‌رانی باید سازماندهی شود و نه این‌که با کدام نهادها یا شروط مکمل ویژگی‌های دموکراسی کنونی اندیشه‌ی سیاسی غربی از همان آغاز بر سر آن‌ها چانه‌زنی می‌کردند است تأمین یا تضمین می‌شود؛ به بیان دیگر، حتا همان‌طور که نظریه‌پردازان از ارسطو، روسو، توکویل و مارکس تا راولز و ولین

به شیوه‌های متفاوت در این باره بحث می‌کنند که دموکراسی نیازمند حفظ شروط دقیق و مکمل‌های غنی و تعادل‌های ماهرانه است، خود این واژه آن‌ها را شرط نمی‌کند. شاید این دلیل دیگری است که چرا اشتیاق معاصر به دموکراسی می‌تواند به این آسانی اجتناب کند که تا چه دامنه‌ای ابره‌اش از محتوا تهی شده است.

دموکراسی زدایی

اگر دانستن دلیل پسند همگانی دموکراسی در روزگار ما به یقین سخت است، اشاره‌گری فرایندهای فروکاهنده‌ی همین دموکراسی لیبرال (دموکراسی پارلمانی، بورژوازی، یا مبتنی بر قانون اساسی) به پوسته‌ای از خود سابق آن آسان‌تر است. چگونه چنین شده است که مردم، به هیچ معنایی، در بخش‌هایی از جهان که از دیرزمانی پیش به زیرنشانه‌ی دموکراسی سفر کرده‌اند به طور همگانی برای همگان حکم‌رانی نمی‌کنند؟ کدام پیکربندی از نیروها و پدیده‌های مدرن پسین جوهر همین شکل مدرن محدود دموکراسی را نیز از بدرون تهی کرده است؟

نخست، اگر قدرت شرکتی از دیرزمانی پیش، وعده و رویه‌های حکم‌رانی سیاسی مردمی را زدوده است، آن فرایند اینک به اوجی بی‌سابقه رسیده است.^۱ این صرفاً مسئله‌ای بر سر ثروت شرکت برای خریداری (یا بودن) سیاستمداران و طراحی علنی سیاست داخلی و خارجی، و نیز بر سر یک رسانه‌ی شرکتی شده نیست که

۱. درباره‌ی این موضوع هیچ اثری برتر از دموکراسی، شرکت ثبت‌شده به قلم شلدون س. ولین نیست: Sheldon S. Wolin, *Democracy Inc.* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

مردمان آگاه یا قدرت پاسخگو را به مسخره بگیرد. بیش از تلاقی، دموکراسی‌های بزرگ امروزه یک الحاق قدرت شرکتی و دولتی را نمایان می‌کنند: کارکردهای دولتی همه‌جانبه با سرچشمه‌های بیرونی دامنه‌دار از مدرسه‌ها تا زندان‌ها تا ارتش‌ها؛ بانک‌داران سرمایه‌گذار و مدیران عامل شرکت‌های تجاری به‌سان وزیران و اعضای کابینه؛ دولت‌ها به‌سان صاحبان ناحکم‌ران بخش‌هایی از سرمایه‌ی پولی که به حد درک ناپذیری وسیع است؛ و بالاتر از همه، قدرت دولتی مهارشده‌ی بدون عذر و توجیه برای پروژه‌ی انباشت سرمایه از طریق سیاست مالیاتی، زیست‌محیطی، انرژی، کاری، اجتماعی، اقتصادی، و پولی و همچنین به‌سان جریان بی‌پایانی از پشتیبان‌ها و ضامن‌های مستقیم برای همه‌ی بخش‌های سرمایه. پوپولاس، دموس، یا مردم، نمی‌تواند بیشتر این تحول‌ها را درک یا دنبال کند چه برسد به آن‌که آن‌ها را با اهداف دیگر به چالش بکشد یا با آن‌ها مخالفت کند. ناتوان از گفتن نه به نیازهای سرمایه، آن‌ها اغلب منفعلانه تماشا می‌کنند، همچنان که مال خودشان و انواده می‌شود.

دوم، حتا مهم‌ترین نماد اگرچه ظاهری دموکراسی، انتخابات «آزاد»، به سیرک‌های بازاریابی و مدیریت بدل شده است از نمایش‌های جمع‌آوری کمک‌های مالی تا نمایش‌های «بسیج» رأی‌دهندگان هدف گرفته؛ چنان که شهروندان از سوی استراتژی‌های پیچیده‌ی بازاریابی کمپین ترغیب می‌شوند رأی داد را با انتخاب مارک‌های دستگاه‌های الکترونیکی در یک تراز قرار دهند، و زندگی سیاسی به طرزی فزاینده به موفقیت رسانه‌ای و بازاریابی فروکاسته می‌شود. این تنها نامزدها نیستند که به دست

کارشناسان روابط عمومی بسته‌بندی می‌شوند که با تبلیغ مارک‌های تجاری و سروکله زدن با رسانه‌های گروهی بیشتر آشنا هستند تا با اصول دموکراتیک؛ خط‌مشی‌ها و برنامه‌های سیاسی فروخته شده به‌سان مصرف‌کننده و نه اموال همگانی نیز چنین‌اند. چندان شگفتی ندارد که رتبه‌های شغلی فزاینده‌ی مدیران عامل شرکت‌های تجاری در حکومت با فریبگی دانشکده‌های علوم سیاسی به واسطه‌ی استادانی به‌کارگماشته از دانشکده‌های بازرگانی و اقتصاد همراستا می‌شود.

سوم، نولیبرالیسم به‌سان عقلانیت سیاسی حمله‌ای آشکارا به بنیادهای دموکراسی لیبرال آغاز کرده است، و با از جا کندن اصول پایه‌ی آن از قانون‌سالاری، برابری حقوقی، آزادی سیاسی و مدنی، خودآیینی سیاسی، و شمول جهانی با معیارهای بازار از نسبت هزینه / سود، کارآمدی، سودآوری، و ثمربخشی، کار خود را پیش می‌برد.^۱ به میانجی عقلانیتی نولیبرال است که حقوق، دسترسی به اطلاعات، و دیگر پشتیبانی‌های قانون اساسی و همچنین گشودگی، پاسخگویی، و رویه‌گرایی حکومتی به‌آسانی نادیده می‌مانند یا کنار گذاشته می‌شوند و بالاتر از همه، این‌که دولت مستقیماً از یک تجسد حکمرانی مردمی به یک عملیات مدیریت بازرگانی بازپیکربندی می‌شود.^۲ عقلانیت نولیبرال

۱. برای گزارشی گسترده‌تر از نتایج عمیق دموکراسی‌زدای عقلانیت نولیبرال، به کتاب من بنگرید: *Les Habits neufs de la politique: Neoliberalisme et neoconservatisme*, introduction by Laurent Jeanpierre (Paris: Les Prairies Ordinaires, 2007).

۲. به بحث میشل فوکو درباره‌ی حکومتی شدن دولت بنگرید، در: *«Society Must Be Defended»: Lectures at the College de France, 1975-76*, trans D. Macey (New York: St Martin's, 2003).

هر انسان و نهاد، از جمله دولت مبتنی بر قانون اساسی، را بر مدل شرکت بازمی‌گرداند و از این روی اصول دموکراتیک را با اصول کارگشایانه در عرصه‌ی سیاست جابه‌جا می‌کند. افزون بر سرنگونی دموکراسی، این دگردیسی قدرت‌های اجرایی گسترش‌یافته‌ی دولتی را در همان لحظه‌ی زوال حاکمیت دولتی روا می‌دارد که درباره‌ی آن لحظه‌ای دیگر بیشتر خواهیم گفت. با فروکاستن جوهر سیاسی دموکراسی به پاره‌سنگ، نولیبرالیسم سپس این واژه را برای مقاصد خودش می‌ریاید، با این پیامد که «دموکراسی بازار» — که زمانی واژه‌ای مایه‌ی مسخره‌ی حکومت‌داری جناح راست به واسطه‌ی سرمایه‌ی مهارنشده بود — اینک واصفی عادی برای شکلی است که به حکم راندن مردم بر خودشان هیچ ربطی ندارد.

اما سرمایه و عقلانیت نولیبرال تنها نیروهای مسئول در قبال تهی کردن نهادها و اصول، و رویه‌های دموکراتیک لیبرال از درون نیستند؛ در عوض، چهارم، همراه با قدرت اجرایی گسترش‌یافته، دهه‌های اخیر شاهد قدرت و نفوذ گسترش‌یافته‌ی دادگاه‌ها، هم بومی و هم بین‌المللی، بوده‌اند.^۱ طیف گوناگونی از پیکارها و مسئله‌های سیاسی، از جمله‌ی آن‌ها که از جنبش‌های اجتماعی بومی و نبردهای حقوق‌بشری بین‌المللی پدید می‌آیند، به طرزی فزاینده به دادگاه‌ها واگذار می‌شوند؛ جایی که کارشناسان حقوقی تصمیم‌های سیاسی را با تردستی و نکته‌بینی در قالب زبانی چنان

۱. این گسترش، تا اندازه‌ای، پیامد کار فعالان نیک‌خواهی است که دورنمایی برای «برنده شدن» در دادگاه‌ها را جاسوسی می‌کنند، اگرچه دموکراسی شاید یک صدمه‌ی سهوی موفقیت آنان باشد.

پیچیده و محرمانه می‌ریزند که برای هر کسی، مگر حقوق دانان خبره، فهم‌ناپذیر است. در همین حال، دادگاه‌ها خودشان از تصمیم‌گیری در مورد این که چه چیز ممنوع باشد به گفتن این که چه چیز باید انجام شود گذر کرده‌اند — کوتاه‌سخن، از یک کارکرد حدگذارانه به یک کارکرد قانون‌گذارانه که به طرزی کارا رسالت کلاسیک سیاست دموکراتیک را غصب می‌کند.^۱ اگر زیستن بنابر حکم‌رانی قانون یک ستون مهم در بیشتر گونه‌های دموکراسی است، حکومت‌داری با دادگاه‌ها نیز پایه و اساس براندازی دموکراسی است؛ این سنخ از حکومت‌داری تابعیت حیاتی دادرسی از قانون‌گذاری‌ای را وارونه می‌کند که حاکمیت مردمی به آن وابسته است و آشکارا نهادی غیرنماینده را قدرت می‌بخشد و سیاسی می‌کند.

پنجم، همراه با سلطه‌ی سرمایه بر سیاست، چیرگی عقلانیت نولیبرال بر عقلانیت دموکراتیک، و قضایی شدن سیاست، فرسایش حاکمیت دولت — ملت به واسطه‌ی جهانی شدن و همچنین جدایی قدرت حاکم از دولت — ملت‌ها نیز امروزه در دموکراسی‌زدایی از غرب حیاتی است.^۲ اگر حاکمیت دولت ملت همواره درخواستش به برتری مطلق، کمال، حقانیت قانونی معین، انحصار تک‌قطبی خشونت، و تداوم در گذر زمان چیزی از یک افسانه بود، این افسانه‌ای توانمند بوده و روابط داخلی و خارجی دولت — ملت‌ها را از زمان تقدیس آن با صلح ۱۶۴۸ و استقلال‌ی فرا گرفته است؛

1. See Gordon Silverstein, *Laws Allure: How Law Shapes, Constrains, Saves and Kills Politics* (New York: Cambridge University Press, 2009) and «Law as Politics/Politics as Law», a dissertation in progress by Jack Jackson, Political Science Department, University of California, Berkeley.
2. See my «Porous Sovereignty, Walled Democracy», forthcoming in *La Revue internationale des livres et des idées*.

باین حال، طی نیم قرن گذشته انحصار تک‌قطبی این ویژگی‌های مرکب از سوی دولت — ملت‌ها به واسطه‌ی جریان‌های سیل‌آسای فراملی سرمایه، مردم، ایده‌ها، منابع، کالاها، خشونت، و بیعت سیاسی و دینی که هر دم فزاینده می‌شود سخت به خطر افتاده است. این جریان‌ها هم در مرزهایی که زیر پا می‌گذارند از هم دریده می‌شوند و هم به‌سان قدرت‌های درونی تبلور می‌یابند، و به این سان حاکمیت دولت — ملت را از کناره‌های آن و درون آن به خطر می‌اندازند.

هنگامی که دولت‌ها در بحبوحه‌ی حاکمیت فرساینده‌ی خودشان سخت کارگزار باقی می‌مانند، هنگامی که آن‌ها از معنای دوگانه‌ی بی‌همتای حاکمیت در دموکراسی‌ها — مردمی و نامنتظر — فاصله می‌گیرند دو پیامد به‌ویژه مهم در کار هستند؛ از یک سو، دموکراسی یک شکل و قالب سیاسی ضروری را از دست می‌دهد و، از سوی دیگر، دولت‌ها از هر تظاهر به تجسم بخشیدن حاکمیت مردمی دست می‌کشند و از همین روی، اراده‌ی مردم را به اجرا درمی‌آورند و این فرایندی است که پیشاپیش با حکومتی‌سازی نولیبرال دولت پیش‌تر یادشده به راه افتاده است. در مورد اول، دموکراسی، حکم‌رانی مردم، تنها در یک موجودیت محتاط و کرانمند با معنا و کاربست‌پذیر است — این همان چیزی است که حاکمیت در برابر انگاشتن حاکمیت مردمی با دموکراسی نشان می‌دهد. دموکراسی کنده‌شده از یک حوزه‌ی اختیار قضایی کرانمند حاکم (خواه مجازی یا واقعی) به لحاظ سیاسی بی‌معناست؛ برای حکم راندن مردم بر خودشان، باید بتوان موجودیتی جمعی را شناسایی کرد که درون آن اشتراک قدرت آنان سازماندهی و

بر آن به کار بسته شود. البته پهناوری دولت - ملت پیشاپیش انواعی از اشتراک قدرت را که دموکراسی را با معنا می کنند محدود می کند، اما هنگامی که حتا این محل دادرسی به حوزه های پساملی و فراملی قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی راه می دهد، دموکراسی نامنسجم می شود.

در مورد دوم، دولت های کنده شده از حاکمیت به دولت هایی آواره هم در معامله های داخلی و هم خارجی شان بدل می شوند. نقطه ی مرجع برای کاربرست های عادی قدرت دولتی نه نمایندگی است و نه حراست از مردم (که این دومی توجیه لیبرال کلاسیک برای قدرت ممتاز دولت است)؛ در عوض، با پژواک ضعیفی از عقلانیت دولت واقع گرایان قدیمی، دولت های معاصر برای دنبال کردن پرستیژ قدرت یک نقش بدل پیچیده را به سان هنرپیشگان و تسهیل کنندگان و ثبات دهندگان جهانی شدن اقتصادی جانشین می کنند. در این بستر، مردم به سهام داران منفعل در دولت های حکومتی شده ی کارا به سان شرکت های درون و به سان مدیران ضعیف یک نظم جهانی سرمایه ی بیرون فرو کاسته می شوند که این نظم تا اندازه ای بر پوسته ی حاکمیت از دولت ها چیره شده است. هیچ چیز این امر را با درخشندگی بیشتری از واکنش های دولتی به بحران سرمایه ی مالی در پاییز ۲۰۰۸ آشکار نکرد.

سرانجام، امنیتی شدن دیگر بخش مهم از کنش دموکراسی زدایی دولتی از سوی دولت های غربی در یک دنیای مدرن پسین و جهانی شده را برمی سازد. مجموع کنش های دولتی با هدف جلوگیری و منحرف کردن تروریسم در اسرائیل، هند، بریتانیا و ایالات متحده اغلب به اشتباه به سان حاکمیت دولتی بازبر خاسته

وصف می شوند، اما مانند گریزهای دولتی سرمایه، در عمل نشانه هایی از کنده شدن دولت از قدرت حاکم هستند و از هر جهت به این از دست رفتن حاکمیت ربط دارند. در عین تسهیل به واسطه ی جابه جایی های نولیبرال اصول سیاسی لیبرال (آزادی، برابری، حکم رانی قانون) برای تأکیدی بر هزینه ها و سودها و بهره وری، دولت امنیتی به حاکمیت دولتی رو به فرسایش و چالش با طیفی از خط مشی های سیاسی سهواً دموکراسی زدا از حقوق معلق جنبش و دسترسی به اطلاعات تا نمایه سازی نژادی تا منطقه های افزوده ی رازپوشی دولتی و جنگ های اعلام نشده ی همیشگی، واکنش نشان می دهد.

در مجموع، برای حکم راندن مردم بر خودشان، آنان باید یک مردم باشند و به قدرت هایی دسترسی داشته باشند که آن ها را دموکرات کنند. فرسایش یافتن حاکمیت دولت - ملت با جهانی شدن پایه و اساس جهانی شدن را سست می کند و افسار گسستن قدرت سرمایه، به سان یک قدرت جهانی بازبینی نشده از سوی نولیبرالیسم، حاکمیت دولت - ملت را از بین می برد؛ اما اگر «دموکراسی عملاً موجود» در حال و روزی اسفناک است، بیایید ببینیم چه چیز از علت وجودی دموکراسی باقی می ماند، حتا اگر چیزی باقی نماند.

پارادوکس های دموکراتیک

چنان که بسیار مشهور است، دموکراسی باستانی آتنی ۸۰ تا ۱۰ درصد از جمعیت بزرگسال آتیکی را از سلسله مراتبش بیرون می گذاشت - زنان، بردگان، ساکنان آزاد بیگانه، و دیگرانی که

از لازمه‌های سخت‌گیرانه‌ی تبار شهروندی برخوردار نبودند. این طردهای دموکراسی غربی در گهواره‌اش سرحدی بودند، اما استثنا نبودند. دموکراسی به‌سان مفهوم و رویه همواره با پیرامونی غیردموکراتیک و زیرلایه‌ی ادغام‌نشده وصف شده است که یکباره به لحاظ مادی دموکراسی را باقی نگه می‌دارد و دموکراسی در برابر آن خودش را تعریف می‌کند. به لحاظ تاریخی، همه‌ی دموکراسی‌ها یک درون بسته را نمایان کرده‌اند — خواه بردگان، بومیان، زنان، فقیران، نژادهای خاص، قومیت‌های خاص، یا دین‌های خاص، یا (امروزه) ساکنان غیرقانونی و بیگانه؛ و همواره یک بیرون‌برسازنده‌ی معرف دموکراسی‌ها نیز هست — «بربرها»^۱ی که نخست از سوی باستانی‌ان چنین نام گرفتند و این از آن پس نیز به شیوه‌های دیگر، از کمونیسم تا مستعمره‌های خود دموکراسی‌ها، تکرار شده است. در زمانه‌ی ما سیمای «اسلام‌گرایی» دموکرات‌ها را آسوده‌خاطر می‌کند که حتا آنان، و شاید به‌ویژه در برابر دموکراسی‌زدایی در غرب، چنین هستند؛ به این سان کلیت‌ستیزی آشکاری همواره در دل دموکراسی جای داشته است که نشانگر آن است که اگر رؤیای امپراتورانه‌ی کلی‌سازی جهان‌شمول دموکراسی تحقق می‌یافت، این شکل دموکراسی را به خود نمی‌گرفت.

اگر دموکراسی جمهوری پیشامدرن بر فرض ارزش حکمرانی همگانی — حکم‌راندن همگان برای همگان — استوار بود و از این روی بر یک اصل برابری تمرکز داشت، فرض دموکراسی مدرن همواره آزادی بوده است. دموکراسی مدرن هرگز وعده‌ی برابری نداده است، مگر به صورتی‌ترین معنای نمایندگی (یک شخص — یک رأی) یا برخورد برابر در پیشگاه

قانون (نه یک پیامد ضروری دموکراسی، به‌ندرت تأمین‌شده در عمل، و نامربوط به برابری جوهری)؛ در عوض، این قمار دشوار روسو است — که ما آزادی فردی حکومت‌نشده را برای قدرت سیاسی جمعی رها کنیم، و این در راستای تحقق آزادی فردی خودمان — که در دل برتری هنجارین ادعا شده از سوی دموکراسی نهفته است. در حقیقت، آزادی فردی امروزه قوی‌ترین همبسته‌ی مجاز مرسل دموکراسی باقی می‌ماند، حتا در حالی که وعده‌ی آن به حکم‌راندن مردم اغلب فراموش می‌شود.^۱ تنها دموکراسی می‌تواند ما را آزاد کند، چون تنها در دموکراسی ما بانی قدرت‌هایی می‌شویم که بر ما حکومت می‌کنند.

در مدرنیته، آزادی، به معنای خودقانون‌گذاری، یک میل انسانی جهان‌شمول فرض می‌شود، اگر نه، چنان که کانت و روسو و میل آن را گوهر انسان بودن بیان کرده‌اند. در حقیقت، این تولد سوژه‌ی اخلاقی آزاد پیشین مدرنیته است که دموکراسی را به‌متزله‌ی تنها شکل سیاسی غربی مدرن مشروع برپا می‌کند. این سیمای سوژه است که مشروعیت دموکراسی را به معنایی سرراست چالش‌ناپذیر و بی‌چون‌وچرا ساخت و همچنان می‌سازد. در همین حال، چهره‌ی سفید و مردانه و استعمارگر این سوژه سلسله‌مراتب و طردها و خشونت مطیع‌کننده‌ی دموکراسی را در سرتاسر تمامی حیات مدرن آشکارا آن روا داشته و دوام بخشیده است. به این سان یک ناآزادی آشکار و شاید حتا ضروری در دل دموکراسی باقی می‌ماند، گویای آن که

۱. در حقیقت، این فرضی است که حتا هابز هم سخت می‌کوشد تا در نیرنگ‌های معناشناختی شگفت‌آورش با بانیان (authors)، بانی‌گری (authorship)، و اقتدار (authority) برآورده کند و این همان چیزی است که به میانجی آن او موفق می‌شود ما را بانی مطلق‌گرایی دولتی‌ای کند که بر ما سلطه دارد.

اگر بنا بود رؤیای امپراتورانه‌ی آزاد کردن همه‌ی مردم تحقق یابد، شکل دموکراسی را به خود نمی‌گرفت.

ناممکنی آزادی

فرض هنجارین دموکراسی مدرن خودقانون‌گذاری به دست آمده به میانجی حکمرانی اشتراکی بر جامعه‌ی سیاسی است؛ حاکمیت سوژه در پیوند است با حاکمیت جامعه، و هر یک دیگری را تأمین می‌کند، اما قانون‌گذاری چه چیز، حکمرانی چه چیز؟ نظریه‌پردازی طیفی از قدرت‌های هنجارگذار (رسماً غیرسیاسی) ترکیب شده با انتقادهای توان‌فرسا به سوژه‌ی کانتی همراه باهمدیگر آزادی را در مدرنیته‌ی پسین به‌ویژه پیچیده و گریزان گردانده‌اند. ما بر چه قدرت‌هایی باید حکومت کنیم، ما چه چیز را باید باهمدیگر قانون‌گذاری کنیم، ما چه نیروهایی را باید به اراده و خواست‌مان دریاوریم تا بتوانیم بگوییم که ما حتا فروتنانه خودحکومت‌گری یا خودقانون‌گذاری می‌کنیم؟ پاسخ‌ها به این پرسش‌ها دموکرات‌ها را در سرتاسر اعصار تقسیم کرده‌اند. در یک انتها، لیبرال‌ها نمایندگی انتخاب‌شده برای قانون‌گذاری را همراه با حدود سخت‌گیرانه‌ای بر سرپیچی از فعالیت‌ها و هدف‌های فردی، کنه موضوع قرار می‌دهند. در انتهای طرف دیگر، مارکسیست‌ها پافشاری می‌کنند که وسایل حیات باید به طور جمعی و به‌سان یک شرط نخست آزادی انسانی تصاحب و مهار شوند. دموکرات‌های رادیکال بر مشارکت سیاسی مستقیم تأکید می‌کنند، درحالی‌که لیبرتارین‌ها قدرت سیاسی و نهادها را کمینه می‌کنند.

همین که ما خودبینی سوژه‌ی اخلاقی پیشین را برای

گرامی‌داشتی از نمایش باشکوه قدرت‌ها و گفتارهای اجتماعی سازنده و گرداننده‌ی ما تسلیم کردیم، خوش‌خیالی درباره‌ی صورت‌بندی لیبرال ناممکن است. پذیرش مردمی قوانین و نمایندگان برای برآوردن وعده‌ی دموکراسی به خودقانون‌گذاری ناپسنده است؛ در عوض، ما باید دانش و مهارت‌های چندگانه‌ای را بجویم که ما را در مقام سوژه‌ها می‌سازند، هنجارهایی را تولید می‌کنند که به میانجی آن‌ها ما واقعیت را درمی‌یابیم و درباره‌ی نیکی‌ها مشورت می‌کنیم، و انتخاب‌هایی را عرضه می‌کنند که ما هنگام رأی دادن یا حتا قانون‌گذاری با آن‌ها روبه‌رو می‌شویم. قدرت به معنای ساختن جهان و نه صرفاً سلطه بر آن — یا به بیان بهتر، سلطه به معنای ساختن سوژه و نه تنها حکمرانی یا سرکوب کردن آن — نیازمند آن است که دموکرات‌ها به عمق درون نظام‌های چندان‌رزشی به‌سان قدرت‌هایی برای شالوده‌های آزادی دست یابند. این ایده‌ی ساده که ما و جهان اجتماعی بی‌امان به وسیله‌ی قدرت‌هایی فراسوی دید و مهارمان ساخته می‌شویم انگاره‌ی لیبرال خودقانون‌گذاری به دست آمده به میانجی رأی‌گیری و رضایت را فدا می‌کند. و با این حال انگاره‌ی حکمرانی دموکراتیک همه‌ی قدرت‌های سازنده‌ی ما پوچ و بی‌معناست به بالا کشیدن خودمان با بند کفش‌های خودمان نزدیک است یا درک کردن خارج از روان‌هایی که به میانجی آن‌ها ما چهارم را تجربه می‌کنیم و می‌شناسیم؛ بنابراین دموکراسی برای ما معنا بودن باید بیشتر از همیشه به درون تاروپود قدرت نفوذ کند و برای صادق بودن باید آزادی را به‌سان غنیمت آن واگذار کند. از این زاویه، دموکراسی هرگز نمی‌تواند به دست بیاید، بلکه تنها

یک هدف (دست‌نیافتنی)، یک پروژه‌ی سیاسی ادامه‌دار، است؛ دموکرات‌سازی امضاکنندگان را به شریک شدن در قدرت‌هایی متعهد می‌کند که آن‌ها را می‌سازند و نظم می‌دهند و بر آن‌ها حکومت می‌کنند، اما همواره ناتمام است.^۱

نیروی سرمایه در ساختن و آرایش دادن سوزده‌های دموکراتیک همان قدر برای صورت‌بندی لیبرال در دسرساز است که دغدغه‌های الهام‌گرفته از فوکو و دریدا درباره‌ی شکل‌های قدرت غیر از قانون و فرمان در دسرمی‌آفریند که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت. حکمرانی دموکراتیک می‌تواند چه معنایی داشته باشد اگر اقتصاد از سوی امر سیاسی افسارگسیخته است و باین حال بر آن سلطه دارد؟ باین حال چه چیز می‌تواند بیشتر از انگاره‌ی مطیع کردن یک اقتصاد سرمایه‌دارانه‌ی جهان‌گستر و شکل‌دهی آن به زندگی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و زیست‌بومی، از حکمرانی سیاسی دموکراتیک یا، در آن مورد، از هرگونه حکمرانی سیاسی خیال‌پردازی باشد؟

در مجموع، جدا از قدرت دولتی، هم سرمایه و هم طیفی از قدرت‌های هنجارگذار اقتصادی کمتر سراسر است باید هنگام ملاحظه‌ی دورنماها برای بازدموکرات‌سازی امروزی به حساب آیند. تاریخ در مورد دموکرات‌سازی نیز هیچ موفقیت، یا حتا آزمایش‌های در حال تعلیق را نشان نمی‌دهد؛ بنابراین باور پیگیر

۱. شلدون ن. ولین این مسئله را کمی متفاوت صورت‌بندی کرده، و از این بحث می‌کند که تنها آن‌چه او «دموکراسی گریزان» می‌نامد ممکن است، اصطلاح‌هایی اتفاقی از مردمی دارای عنوان به حق خودشان باشد. برای بسط ولین از این انگاره به فصل‌های آخر دو کتاب سیلست و بینش، ویراست گسترده (برینستون: نشر دانشگاه برینستون، ۲۰۰۴) و دموکراسی، شرکت ثبت‌شده نگاه کنید.

به دموکراسی سیاسی به منزله‌ی تحقق آزادی انسانی به معنای سراسر است به برگرداندن نگاه‌مان از قدرت‌های مصون به دموکرات شدن وابسته است؛ قدرت‌هایی که خودآیینی و اولویت امر سیاسی را نیز دروغ می‌خوانند که بخش چنین زیادی از تاریخ و اکنون نظریه‌ی دموکراتیک به آن وابسته است.^۱ به طور جایگزین، این باور فکر کردن و به کار بستن دموکراسی را با توجه دقیق یک واقع‌گرا به قدرت‌هایی در پی می‌آورد که دموکراسی هرگز پیش‌تر تلاش نکرده است آن‌ها را نظریه‌پردازی کند، مورد خطاب قرار دهد، یا مطیع کند.^۲ برای امکان دوم، خیال کردن گسستی سخت‌تر از انحصار تک‌قطبی لیبرالیسم درباره‌ی واژه‌ی دموکراسی دشوار است.

آیا انسان‌ها آزادی می‌خواهند؟ آیا ما می‌خواهیم انسان آزاد باشند؟

یک چالش معاصر واپسین برای آن کسانی در میان است که به حکمرانی مردمی باور دارند، و این شاید جدی‌ترین چالش از میان همه باشد. همان‌طور که ما پیش‌تر گفته‌ایم، فرض دموکراسی به‌سان چیزی نیک بر این فرض استوار است که انسان‌ها می‌خواهند خودقانون‌گذار باشند و این که حکمرانی دموکراسی از خطرهای قدرت

۱. برای بسط کامل‌تر این نکته به «دودلی‌های حاکم»، نوشته‌ی من نگاه کنید، در: Pheng Cheah and Suzanne Guerlac, eds., *Derrida and the Time of the Political* (Durham: Duke University Press, 2008).

و همچنین «بازگشت امر واپس‌رانده: حاکمیت، سرمایه، الاهیات»، در: David Campbell and Morton Schoolman, eds., *The New Pluralism: William Connolly and the Contemporary Global Condition* (Durham: Duke University Press, 2008).

۲. برای یک بحث کامل‌تر از فیلسوفان پسامارکسیست پیگیر امکان بازمطیع‌سازی امر اقتصادی به یک عرصه‌ی سیاسی دموکراتیک، به «بازگشت امر واپس‌رانده» به قلم من نگاه کنید.

سیاسی غیر پاسخگو و تمرکز یافته جلوگیری می‌کند؛ اما، امروزه، چه گواه تاریخی یا حکم فلسفی به ما اجازه می‌دهد ادعا کنیم انسان‌ها، چنان‌که داستایفسکی گفته بود، «آزادی را بیشتر از نان» می‌خواهند؟ تمامی نشانه‌ی قرن گذشته گویای آن هستند که بین اغواگری‌های بازار، هنجارهای قدرت انضباطی، و ناامنی‌های پدید آمده با یک جغرافیای انسانی بیش از پیش بی‌کران و بی‌نظم، اکثریت غربیان به ترجیح اخلاقی‌سازی، مصرف، سازشگری، تجملگری و مبارزه رسیده‌اند، به این‌که به سادگی تنها همان‌طور که به آن‌ها گفته می‌شود باشند و فکر کنند و باز بانی زندگی‌های خودشان شوند. این معضل آینده‌ی رهاسازی بود که نخست از سوی هربرت مارکوزه در میانه‌ی قرن گذشته بیان شد.^۱ و اگر انسان‌ها مسئولیت آزادی را نمی‌خواهند، و در پروژه‌ی آزادی سیاسی نه تربیت و نه تشویق می‌شوند، این برای آرایش‌دهی‌های سیاسی چه معنایی دارد که این میل و جهت‌گیری را بپذیرند؟ چه آسیب‌پذیری سرحدی در برابر دست‌کاری از سوی قدرتمندان، در کنار سلطه از سوی قدرت‌های اجتماعی و اقتصادی، بازده این وضعیت است؟ افلاطون نگران بود که جان‌های ناشایست سامان یافته‌ی مسئول حیات سیاسی خودشان بانی تباهی و هرزگی مہارنشده شوند، اما امروزه خطری نمایان‌تر و نگران‌کننده‌تر در میان است: فاشیسم آفریده‌ی مردم. هنگامی که نادموکرات‌ها در پوسته‌های دموکراسی‌ها آشیانه می‌کنند، به چنگ گرفته با دلوایی و ترس در یک چشم‌انداز جهان گستر بیش از پیش افق نیافته و در برگیرنده، و غافل از کارهای قدرت‌هایی که با آنان مبارزه

۱. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (New York: Beacon, 1964).

می‌کنند، چگونه می‌توان از آنان انتظار داشت به آزادی یا برابری جوهری خودشان رأی بدهند، چه برسد به این‌که آن را فعالانه‌تر پیگیری کنند و چه برسد به آزادی و برابری دیگران؟

در یک طرف، پس ما با مسئله‌ی مردمانی روبه‌رو می‌شویم که خواهان آزادی دموکراتیک نیستند و، در طرف دیگر، دموکراسی‌هایی قرار دارند که ما نمی‌خواهیم — مردمان «آزاد»ی که تئوکراسی‌ها، امپراتوری‌ها، رژیم‌های مملو از هراس یا نفرت پاکسازی قومی، همبودگی‌های دروازه‌بسته، شهروندی قشربندی‌شده با شأن قومیت یا مهاجرت، پیکره‌بندی‌های پسمالی به شدت نولیبرال، یا تکنوکراسی‌های نویدبخش درمان بیماری‌های اجتماعی با گیر انداختن فرایندها و نهادهای دموکراتیک را به قدرت می‌رسانند. طرح انداختن هر دو امکان مسئله‌ی مردمان جهت گرفته به سوی کامروایی‌های کوتاه مدت به عوض یک سیاره‌ی بادوام است، به سوی ایمنی تقلبی به عوض صلح، و بی تمایل به قربانی کردن لذت‌ها و نفرت‌های خودشان، هر دو، برای بالندگی جمعی.

روسو دشواری جهت‌دهی مردم فاسد به سوی زندگی همگانی را چنان عمیقاً دریافت که تعهدش به دموکراسی اغلب این‌طور پنداشته می‌شود که خودش را بر پروژه‌ی تبدیل چنین مردمی به دموکرات‌ها میخ‌کوب کرده است. راه‌های زیادی برای فهم منظور او از «وادار کردن یک نفر به آزاد بودن» در میان هستند، اما همگی بر به تعلیق درآوردن تعهد به آزاد کردن سوزده در راستای برآوردن آن تعهد همگرایی دارند؛ اما امروزه، دشوار است خیال کردن آن‌چه بتواند انسان‌ها را به رسالت حکمرانی بر خودشان یا به چالش کشیدن موفقیت آمیز قدرت‌های سلطه‌گر بر آن‌ها مجبور کند.

امکان‌ها

آیا همخوانی ناچیز حکمرانی مردمی با زمانه‌ی معاصر تا اندازه‌ای اندک نشان‌دهنده‌ی وانهادن پیکارهای چپ برای دموکراسی و دنبال کردن آفرینشگری چپ در گسترش دادن شکل‌های سیاسی نوین است؟ یا آیا در عوض، به گرمی داشتن هوشیارانه‌ی دموکراسی به‌سان یک ایدئال مهم نیازمند است که هرگز تحقق مادی نمی‌یابد؟ آیا ما باید تأیید کنیم که دموکراسی (مانند آزادی، برابری، صلح و رضایت) هرگز تحقق‌یافتنی نبوده است، و باین حال به‌سان یک مخالف حیاتی در برابر یک دید از جهات دیگر به‌تمامی تیره از امکان جمعی انسانی به کار آمده است؟ (و هنوز می‌تواند به کار بیاید؟) یا شاید دموکراسی، مانند رهایی، تنها بتواند به‌سان اعتراض تحقق یابد و به‌ویژه امروزه، باید رسماً از یک شکل حکومت‌داری به یک سیاست مقاومت تنزل یابد.

به‌راستی من در این جا نامطمئن هستم، اما آن‌چه از آن یقین دارم، این است که اینک برای شعارهایی که نگاه ما را از قدرت‌های ویرانگر شروط دموکراسی برمی‌گردانند زمانی نیست. ستایش‌هایی از فیلسوفان و فعالان چپ برای «عمق بخشیدن به دموکراسی»، «دموکرات‌سازی دموکراسی»، «بازگرفتن دموکراسی»، «تکثر بخشیدن به دموکراسی» یا سپردن خودمان به یک «دموکراسی آینده...» تنها تا دامنه‌ای کمک‌رسان خواهد بود که آن‌ها مستقیماً با این قدرت‌ها به حساب می‌آیند. ما خواستار مشورت صادقانه و عمیق درباره‌ی این هستیم که چه‌چیز آستانه‌های حداقلی اشتراک قدرت دموکراتیک را برمی‌سازد، آیا و چرا ما هنوز به دموکراسی

باور داریم، آیا این یک شکل ماندگار برای قرن بیست و یکم است، و آیا اصلاً گزینه‌های ناهولناک دیگری هم هستند که شاید بتوانند در پس راندن تاریکی کارآمدتر باشند؛ آیا امروزه راهی هست که مردم بتوانند به قدرت‌هایی دسترسی داشته باشند که باید فروتنانه برای ما به اشتراک گذاشته شوند تا فروتنانه خودقانون‌گذار باشیم؟ آیا آزادی موعود از سوی دموکراسی چیزی است که انسان‌ها بخواهند یا بتوانند بیاموزند که باز بخواهند؟ آیا این آزادی احتمال دارد برای جهان نیکی به بار آورد؟ دموکراسی به چه نوع قیدوبند یا مرزبندی‌ای نیاز دارد، و اگر این‌ها در دسترس نباشند، آیا هنوز دموکراسی ممکن است؟ اگر ما بتوانیم به پاسخ‌هایی برای این پرسش‌ها برسیم، هنوز دشوارترین پرسش باقی می‌ماند: اگر بنا باشد دموکراسی به چیزی بیش از یک جلوه‌ی مشروعیت برای وارونه‌ی آن بدل شود، چگونه خود دموس می‌تواند قدرت‌هایی را شناسایی و کسب کند که باید به طور اشتراکی و همگانی به کار بسته شوند؟

این بی دلالتی را ما باید بسیار جدی بگیریم، و همین طور هم هست، چنان که «جستار» کنونی در دست خواننده بر این امر گواهی می‌کند. رسالت امروزی تفکر بازداشتن عقل سلیم از غوطه خوردن آزادانه در تناوب‌هایی به سیاق کنونی، و وا داشتن بی دلالتی دموکراتیک به محاکمه شدن در دادگاه عقل است.

من از این استعاره‌ی کانتی یاری می‌گیرم، زیرا در واقع فکر می‌کنم ما زیر فشاری اضطراری همانند همانی هستیم که کانت را وا داشت به بررسی انتقادی همان معنای «دانش» کمر بیند. با خلاصه کردن فشرده‌ی مسئله‌ی کانت، تمایز میان دانش ایزه برای یک سوژه و دانش «سوژه بدون ایزه» دیگر نمی‌تواند به سادگی نادیده گرفته شود (و باید آن را سربه‌سر در جایی دیگر توضیح داد). امروزه بر ما واجب است که در گذر زمان توانایی یک مرکزکشی همان قدر روشن و استوار میان دو معنا و دو ارزش و دو برآمد متفاوت را پیدا کنیم که در بی دلالتی نامعین کلمه‌ی «دموکراسی» به هم آمیخته‌اند.

اگر من بتوانم تشبیه کانتی را ادامه بدهم، یک وجه ظاهری این کلمه گویای چیزی مانند آن است که او «فهم» می‌نامد — شروط رویه‌های ممکن حکومت و سازماندهی، در واقع، در غیاب هرگونه اصل متعالی تنظیم‌کننده (با این فرض برای مقاصد کنونی که نه «انسان» و نه «قانون»، «حق»^۱ ارزش متعالی ندارد).

در وجه دیگری همانند «عقل» کانتی، دموکراسی گویای ایده‌های انسان و / یا جهان است، تا جایی که آن‌ها توانایی

دموکراسی متناهی و نامتناهی ژان لوک نانسی

یک

آیا «دموکرات» نامیدن خود هیچ معنایی دارد؟ واضح است که شاید، و باید هر دو پاسخ را داد: «نه، کاملاً بی معناست؛ زیرا دیگر نامیدن خود هیچ جور دیگری ممکن نیست.» — و «بله، البته؛ چون به هر جا بنگریم، برابری و عدالت و آزادی در معرض تهدید از سوی پلوتوکراسی‌ها و تکنوکراسی‌ها و مافیوکراسی‌ها هستند.»

«دموکراسی» به مثالی نمونه از بی دلالتی بدل شده است: نیروی بازنمایانگر هم فضیلت سیاسی و هم یگانه راه دست‌یابی به نیکی همگانی؛ این مفهوم سرانجام چنان فرو کاسته شد که دیگر توانایی پدید آوردن هیچ مسئله‌ای یا امکان هیچ گونه بازپرسی یا هم‌منظری در این مورد را نداشت. تمامی آنچه اکنون ادامه می‌یابد بحث‌های حاشیه‌ای درباره‌ی تفاوت‌های میان نظام‌ها و حس‌انیت‌های دموکراتیک گوناگون است. کوتاه‌سخن، «دموکراسی» به معنای همه‌چیز — سیاست، اخلاق، قانون، تمدن — و هیچ چیز است.

خودشان برای بودن در مقام سوژه‌های تعالی نامحدود و خودآیینی کامل را به‌رغم چشم‌پوشی از باورشان به جهان‌هایی فراسوی این جهان و مقدس پنداشتن درون‌ماندگاری و فردیت خودشان فرض می‌کنند (خوانندگان لحن این تشبیه کانتی را حتا در کاربرد فعل «فرض کردن» برای نشان دادن وجه مشروع یک گشودگی به نامتناهی زیر رژیم تئاهی، یعنی همان «خدا مرده است»، تشخیص خواهند داد).

این معنای پذیرفته‌شده‌ی دوم در هیچ واژه‌نامه‌ای یافت نمی‌شود و به‌یقین نمی‌تواند «معنای راستین» دموکراسی نامیده شود، اما این معنایی است که با این همه به آن می‌چسبد: دموکراسی آزادی تمامی هستی انسانی را درون برابری تمامی انسان‌ها ترویج می‌کند و وعده می‌دهد. به این معنا، دموکراسی مدرن، به طور مطلق و هستی‌شناختی، درگیر انسان و نه فقط «شهروند» می‌شود؛ یا، به بیان بهتر، این معنا به آمیختن این دو گرایش دارد. در هر حال دموکراسی مدرن با بسیار بیش از فقط یک جهش سیاسی دیگر همخوانی دارد: یک جهش فرهنگ و تمدن، چنان ژرف که همان‌قدر انسان‌شناختی را به دست می‌آورد که جهش‌های فنی و اقتصادی همراه با آن به دست آمده‌اند؛ به همین سبب است که قرارداد روسو تنها یک پیکر سیاسی را بر نمی‌نهد، بلکه خود انسان، انسانیت انسان، را به بار می‌آورد.

دو

برای آن‌که در مورد کلمه‌ای یگانه‌ایهامی این چنین ممکن شود، یک جور دوپهلویی یا سردرگمی یا ناروشنی ممکن باید بر

گستره‌ی خاستگاه و کاربرد این کلمه غلبه کرده باشد؛ و در این مورد، این گستره سیاست بود.

در واقع از دل یک دوگانگی یا یک دورویی بر سازنده‌ی «سیاست» است که دوازی بدشناخته‌شده و بدمهارشده‌ی کلمه‌ی «دموکراسی» بیرون می‌تراود. در پهنای گسترده از یونانیان تا ما، سیاست پذیرای منشی دوگانه بوده است: از یک سو، مهار و تنظیم صرف حیات همگانی، و از سوی دیگر، یک جور فرض معنا یا حقیقت این حیات. یک لحظه سیاست آشکارا در حال کشیدن مرزهای قلمرو کنش خودش است که در آن‌جا دعوی اقتدار دارد، لحظه‌ی بعد در حال فشار آوردن برای به دست گرفتن زمام تمامیت فردی و جمعی حیات است. هیچ شگفت‌آور نیست که این لحظه‌ی فرض این چنین، مانند یک نشانه‌ی فلکی، بر تلاش‌های آزمایشی بزرگ در راستای کمال سیاسی قرن بیستم چیره شد. هیچ شگفت‌آور نیست که ما هستی همگانی^۱ را به‌سان خود برگزشتن و خودوالایش اداره‌ی صرف رابطه‌ها و نیروها دیدیم.

این لحظه‌ی برگزشتن یا والایش خودش را هر چه می‌نامید («مردم»، «همبودگی»، یا حتا «جمهوری»)، یک بازتاب بسیار دقیق از رانه‌ی سیاست به برگزشتن از خودش بود (حتا اگر این به معنای آن باشد که انگاره‌ی یک عرصه‌ی جداگانه با برچسب «ساحت سیاسی» ناپدید شده، برای مثال، دولت جذب یا محو شود). از دل همین رانه به سوی خود برگزشتن یا خودوالایش است که دوازی و بی‌دلالتی کلمه‌ی «دموکراسی» در پی می‌آید.

1. l'être commun.

سه

بنابراین در واقعیت همه چیز با خود سیاست آغاز می شود؛ زیرا این امر به هر حال باید به سان یک آغازگاه نمایان می شد. ما اغلب از سر تبدیلی فرض می کنیم سیاست همه جا هست و همیشه بوده است. بی تردید همه جا همیشه قدرت بوده است، اما سیاست همیشه نبوده است. همراه با فلسفه، این یک نوآوری یونانی است، و مانند فلسفه این نوآوری ای برخاسته از پایان حضور امر لاهوتی است: کیش های کشاورزی و تئوکراسی. [اسطوره]^۱ به [زبان]^۲ راه می دهد؛ خدا - پادشاه پس می نشیند و نظم سیاست آغاز می شود. پیش از هر چیز، دموکراسی «دیگری» تئوکراسی است. این آن را «دیگری» قانون نازل شده از بالا نیز می سازد: قانون چیزی است که این باید در حال ابداع خودش ابداع کند. برخلاف تصویرهای بی پشتوانه ای که ما، به دلایلی فهمیدنی، از دموکراسی آنتی بارنگ گلگون نقش می کنیم، اگر تاریخ آن را مطالعه کنیم، می بینیم درست از همان ابتدا در آن جا ناآرامی ای در کار بود. این احساس که این مفهوم پیوسته به نوسازی خودش نیاز داشت هرگز از بین نرفت. تمامی جریان سقراط و افلاطون، جست و جوی یک لوگوکراسی [خردسالاری] که بتواند نقص های دموکراسی را جبران کند، در همین بستر روی می دهد. این جست و جویی است که از آن پس، از بنیاد ادامه داشته و دگر دیسی های زیادی را از سر گذرانده است که مهم ترین آن ها اقدام به بنا نهادن قانون همگانی بر بنیادی پیوسته خودآیین با پیدایش دولت و حاکمیت دولت، بود.

1. Mythos

2. logos

و با واگذاری حاکمیت به مردم، دموکراسی مدرن چیزی را به زور به فضای باز و همگانی وارد کرد که سراب «حق الهی» شاهنشاهی (دست کم گونه ای فرانسوی آن) به هر روی به ندرت (بد) پنهان کرده بود: دانستن این که بنیاد حاکمیت نه در زبان جای دارد و نه در اسطوره. از زمان زایش، دموکراسی (دموکراسی روسو) خودش را بی بنیاد می دانست. این همزمان هم موهبت و هم کاستی بود: ناپهنجاری ای که هرگز شدیدتر از امروز از جانب ما احساس نشده است. رسالت ما اکنون تلاش کردن برای پی بردن به جایی است که این موهبت و کاستی به ترتیب ما را به سوی آن می برند.

چهار

ما می توانیم با این ملاحظه شروع کنیم که درست از همان نخستین آغاز آن، دموکراسی همواره با یک «دین مدنی» همراهی شده است؛ به بیان دیگر، تا زمانی که دموکراسی از اعتماد به نفس برخوردار باشد، آگاه است که به عقیم کردن تئوکراسی نیاز دارد - البته، نه با «سکولار کردن» آن، بلکه با ابداع یک هم ارز کارکردی قانون نازل شده از بالا، و نه یک نایب جانشین آن، یک سیمای بخشندگی که سایه اش را بر ابداعی بیفکند که داشت به وجود می آمد. دموکراسی نیازمند یک دین است که بدون بنیاد گذاشتن قانون، به آفرینش سیاسی برکت دهد.

بنابراین آتن و روم دین های سیاسی خودشان را داشتند، امپراتوری این ها شاید هرگز، یا به ندرت، از تمامی انسجام سرپرستی انتظار رفته برخوردار نبودند، و دچار فرسایش بودند. این رویدادی تصادفی نبود که سقراط به علت شکستن حرمت دین مدنی آنتی محکوم شد، یا این که مسیحیت از تئوکراسی یهودی و دین مدنی رومی، هر

دو، جدا شد (که این دومی خودش پیشاپیش به میانجی از دست دادن ایمان به جمهوری ضعیف شده بود). فلسفه و مسیحیت هر دو، در زوال طولانی دین مدنی در دوران باستان نقش داشتند. هنگامی که مسیحیت جایگاه خود را یافت، تنها تئوکراسی ای نوین یا دین مدنی دیگری نبود، بلکه همواره به دوپهلویی — به هم پیوستگی، از هم گسستگی، رقابت، جدایی — بین تاج و تخت و محراب دچار بود. شکل های نوین دین مدنی یا شاخه هایی مستقیم از مسیحیت (در امریکا) یا تقلیدهایی از آن (در فرانسه) بودند، اما آن ها همواره مقد بودند که بیشتر مدنی باشند تا دینی و در هر حال تا زمانی که ما از کلمه ها بحث می کنیم، بیشتر سیاسی بودند تا روحانی.

ما بسیار اندک روی رابطه ی افلاطون با دموکراسی تمرکز می کنیم؛ چون ما به این مرد حرمت می گذاریم که شاید نخستین فیلسوف به معنای دقیق گاهشمارانه نبوده باشد، اما در عمل، بنیان گذار فلسفه بود؛ اما ناهماهنگی میان حرمت گذاری ما به او و [عادت]^۱ دموکراتیک مان سبب می شود کینه ی او نسبت به رژیم آتنی را دریابیم؛ چیزی که او آن را به سان یک عادت ویژه، یک منش اشرافی، نیک می شناخت؛ با این حال بسیار مهم تر این است: افلاطون دموکراسی را به سبب بنیاد نداشتن در حقیقت، و بنابراین نامشروع بودن از همان آغاز، سرزنش می کند. بدگمانی نسبت به خدایان دولت شهر — و بدگمانی نسبت به خدایان و اسطوره ها در کل — دورنمای امکان یک بنیاد دولت شهر در زبان را می گشاید (یا برابر با همین، در theos، به صورت مفرد).

1. habitus

پنج

از آن پس، تمامی پهنه ی تاریخ ما دو گزینه ی جایگزین دارد: یا سیاست بی بنیاد است و باید همان طور باقی بماند (با قانون)، یا آن که می کوشد تا به خودش بنیاد یا شالوده ای ببخشد، یک «دلیل کافی» به سیاق لایب نیتس. در مورد نخست، به سبب کمبود دلیل (ها)، این خودش را به انگیزه هایی مانند ایمنی، نفع دوطرفه، و حفاظت در برابر طبیعت و جامعه ناپذیری راضی می کند. در مورد دوم، عقل یا عقل فراخوانده — حق الهی یا عقل دولت، اسطوره ی ملی یا بین المللی — بی کم و کاست فرض مشترکی را که اعلام می کند به سلطه و سرکوب بدل می کند.

سرنوشت ایده ی «انقلاب» در تنش میان این دو گزینه رقم می خورد. دموکراسی زیبا و نیک خواستار یک انقلاب می شود: جابه جایی ای در خود پایه و اساس سیاست، پذیرش صریح غیاب بنیاد؛ اما یک انقلاب کامل موقعیت را به همان نقطه ی مفروض یک بنیاد بازمی گرداند. دموکراسی انقلاب را مختل می کند و به تعلیق درمی آورد.

در سال های اخیر، متفکران گوناگونی اندیشه های خودشان درباره ی انقلاب معلق به ما پیشکش کرده اند؛ درباره ی هنگامه ی خیزش در تقابل با برقراری — در جایگاه دولت — انقلابی، درباره ی سیاست به سان کنش همواره نوشونده ی یک شورش، نقد و براندازی عاری از وانمود بنیان گذاری، درباره ی گزینه ی آزار مداوم به جای سرنگونی دولت (کلمه ی دولت به طور تحت اللفظی به معنای آن چیزی است که برقرار و تضمین، و به این سان، فرضاً در حقیقت بنیاد گذاشته می شود). این اندیشه ها شایان ارزش اند: آن ها از این

واقعیت آسوده می‌شوند که «سیاست» همان فرض یا انسانیت یا جهان نیست (زیرا تاکنون دیگر انسان و طبیعت و کیهان ناگسستنی هستند). آن‌ها گامی ضروری به سوی اتلاف آن چیزی هستند که ثابت خواهد کرد یکی از پندارهای بزرگ مدرنیته بوده است؛ پنداری که اشتیاقی برای ناپدید شدن کل دولت را به بار می‌آورد، برای جایگزینی یک بنیاد در حقیقت به جای یک بنیاد ناموجود پنداشته‌شده. و خود حقیقت کجا جای دارد؟ در عروج دموکراتیک انسان (و جهان) درون قلمرو برابری، عدالت، برادری و آزادی از هرگونه قدرت.

اینک برداشتن یک گام دیگر نیز برای شروع فکر کردن درباره‌ی این پرسش ضروری است که چگونه سیاست بدون بنیاد، سیاست در یک دولت انقلاب مداوم (اگر این تعبیر بتواند پابرجا بماند...)، باید عرصه‌هایی را روا بدارد که به بیان دقیق، با آن بیگانه هستند تا خودشان مستقل گسترش یابند. منظور من عرصه‌های حقیقت و معنا هستند: عرصه‌هایی که کم‌وبیش به درستی نام‌های «هنر»، «اندیشه»، «عشق»، «میل» را گرفته‌اند، یا همه‌ی راه‌های ممکن دیگر نام‌گذاری رابطه با نامتناهی — یا به بیان بهتر، رابطه‌ی نامتناهی.

فکر کردن به ناهمگنی این عرصه‌ها در تناسب با عرصه‌ی راستین سیاست یک ضرورت سیاسی است، اما آنچه ما بنابر عادت «دموکراسی» می‌نامیم، برعکس، گرایش دارد به فراخور، این عرصه‌ها یا قلمروها را همگن نشان دهد. حتا اگر این امر مبهم و آشفته باقی بماند، این همگنی فرضی ما را گمراه می‌کند.

شش

پیش از ادامه دادن بیابید لحظه‌ای بر سر تأملی زبان‌شناختی درنگ کنیم. شاید این درنگ به سبب آن باشد که فرایند ریشه‌شناختی ذاتاً معنادار است، یا شاید هم این تصادفی تاریخی باشد (هنگامی که پای شکل‌گیری و تکامل زبان‌ها به میان می‌آید، به‌سختی این دو را می‌توان از هم جدا کرد)، اما به هر حال وضعیت کنونی قاموس فلسفی ما برای تفکر کردن خوراک خوبی فراهم می‌کند: «دموکراسی» ترکیبی از دو ریشه‌واژه است که دومی یعنی پسوند کراسی به زور و تحمیل خشونت‌بار اشاره دارد، برخلاف پسوند آرشی که به قدرت بنیادنهاده و مشروعیت‌یافته به واسطه‌ی یک اصل مربوط می‌شود. مطلب با مرور کردن تمایز میان این دو مجموعه روشن خواهد شد؛ به طوری که اولی در برگیرنده‌ی پلوتوکراسی [ثروت‌سالاری]، آریستوکراسی [اشراف‌سالاری]، تتوکراسی [خداسالاری]، تکنوکراسی [فن‌سالاری]، اوتوکراسی [خودسالاری]، و حتا بوروکراسی [دیوان‌سالاری] (یا به همین منوال، اوکلوکراسی [توده‌سالاری]، «قدرت توده»)، و دومی در برگیرنده‌ی مونارشی [شاهنشاهی]، آنارشی [بی‌سالاری]، هایرآرشی [رتبه‌سالاری، سلسله‌مراتب]، و الیگارش [نخبه‌سالاری] است. تحلیل دقیق از تاریخچه‌های تمامی این واژه‌ها (و انبوهی از واژه‌های جالب دیگر که به ذهن می‌آیند، مانند نومارشی [قانون‌سالاری]، تترارشی [چهارسروری]، فیزیوکراسی [تن‌سالاری]، مدیوکراسی [میان‌سالاری])، همراه با ملاحظه‌ی تفاوت‌های زبان‌ها بنابر دوران و تراز و گستره‌ها، ما را بسیار دور خواهد برد، اما، به بیان گسترده، خوانندگان بی‌هیچ زحمتی در خواهند یافت که تمایز روشنی هست

میان آنچه پسوند کراسی ضمناً دلالت می‌کند که همان سلطه با زور است، و آنچه پسوند آرشی ضمناً دلالت می‌کند که یک اصل بنیاد و شالوده است. چند نتیجه‌ی فرعی جالب از این مرور کردن برمی‌آیند: آدمی پی می‌برد هر کسی که کلمه‌ی «توکراسی» را جعل کرده بود داشت به طور تلویحی مشروعیت حاکمیت الاهی مستقیم را نقد می‌کرد، و این که «آریستوکراسی» نیز شاید به همین سان دارای اشاره‌ای تلویحی به تناقضی پنداشته شود میان این ایده که برخی آدم‌ها «از مابه‌تران» هستند و واقعیت سلطه‌ی دلبخواهی آن نخبگان.

اما زبان‌شناسی دیگر بس است. نکته این است که کلمه‌ی «دموکراسی» به نظر می‌آید مانعی درونی به روی امکان یک اصل بنیان‌گذاری داشته باشد. در حقیقت، من تا آن جا پیش می‌روم که بگویم دموکراسی ذاتاً حاوی رکنی از آنارشی است. اگر این صفت و اسم بتواند جفتی پابرجا بمانند و این ترکیب به راستی تناقض اسم و صفت^۱ نباشد، شما بتوانید حتی آن را آنارشی اصولی بنامید. «دمارشی» وجود ندارد: «مردم» اصل بنیادین نیست. تنها بنقضیه‌نما یا پارادوکس یک اصل بی‌بهره از اصالت در میان است؛ به همین سبب است که آن حق یا قانون که نهاد دموکراتیک بدید می‌آورد هیچ حیات حقیقی به جز رابطه‌ی همواره فعالانه و نوشونده با بی‌بنیادی ویژه‌ی خودش ندارد؛ و به همین سبب، مدرنیته‌ی آغازین اصطلاح «قانون / حق طبیعی» را جعل کرد، و نیز دلالت‌های فلسفی این اصطلاح همچنان جایی در پس‌زمینه،

^۱ contradictio in adjecto

اگرچه به سیاقی تلویحی و مغشوش، در اشاره به اصطلاح «حقوق بشر» (یا حقوق حیوانات، یا کودکان، یا جنین‌ها، یا محیط زیست، یا حتی خود طبیعت و از این دست)، صدا می‌کنند.

چیزی هست که ما واقعاً باید یک‌بار و برای همیشه روشن کنیم؛ زیرا مبنا و پیامدهای نظری آن بسیار مشهور هستند: نه تنها هیچ چیزی به عنوان «طبیعت انسانی» وجود ندارد، «انسان»^۱ عملاً با هر آنچه بتوان یک «طبیعت» (یک نظم خودآیین و خودپایان‌رسان) نامید، قیاس‌ناپذیر است؛ چون تنها ویژگی‌های سرشت‌نمای آن از آن سوژه‌ای بدون یک «طبیعت» هستند یا سوژه‌ای که با فاصله‌ی زیادی از هر آنچه بتوان «طبیعی» نامید پیشی می‌گیرد به یک معنای معین (بسته به دیدگاه فرد، خواه مهلک یا مبارک) سوژه‌ی یک طبیعت‌زدایی.

دموکراسی، به سان یک زیرگونه از گونه‌ی سیاست، از بنا شدن در اصلی متعالی ناتوان است؛ بنابراین تنها چیزی که دموکراسی را بنا می‌کند یا بنیان می‌نهد ناگزیر یک غیاب است: غیاب هرگونه طبیعت انسانی.

هفت

این بر پهنه‌ی فعالیت و نهادهای سیاسی چه در پی دارد؟ ما می‌توانیم دو پیامد کلان را در چارچوب قدرت و جامعه بررسی کنیم. نخستین پیامد به قدرت مربوط است. دموکراسی مشکلی با قدرت دارد؛ چون نوع منحصر به فرد آن حق یا قانون که دموکراسی

^۱ l'homme

پدید می‌آورد به ظاهر یا به واقع — در این جا ظاهر و واقعیت دقیقاً نکته‌ی مطرح هستند — گویای یک ناپدید شدن یا دست‌کم گرایش به ناپدید شدن هر نمونه‌ی مشخص و جداگانه از قدرت است؛ اما چنان که دیده‌ایم، دقیقاً هنگامی که این خط جداکننده تار می‌شود، مسائل و مشکلات سر بر می‌آورند. شاید به نمونه‌ای جداگانه از قدرت در میان «یک مردم خدایی» گردآمده در اجتماع جاودان هیچ نیازی نباشد، با نمایندگان فراخواندنی در هر زمان که به رسیدگی به رسالت‌های گوناگون روانه می‌شوند. این ایدئال در پس آن مدلی بود که در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی به عنوان مدل «شوراها» (یا شوروی) مشهور است، اما اگرچه گونه‌های متفاوت هم‌مدیریت یا مشارکت برگرفته از این مدل شاید در یک مقیاس کوچک یا متوسط ممکن و دلخواه باشند، این به سادگی برای جامعه به سان یک کل عملی نیست؛ اما این فقط مسئله‌ی مقیاس نیست: چیزی اساسی در این جا مطرح است. جامعه، خودش، تا جایی وجود دارد که برونیّت^۱ در رابطه‌ها وجود داشته باشد. در این معنا، یک «جامعه» تنها جایی آغاز می‌شود که درونیّت^۲ پایان می‌یابد؛ جایی که پیوند درون‌گروهی به میانجی نظام خویشاوندی و به میانجی رابطه‌ی نمادها، اسطوره‌ها یا توت‌ها پایان می‌گیرد. شاید تنها بتوان گفت که تمایز یا تقابل، تلویحاً در تمامی تفکر عصر کلاسیک درباره‌ی «جامعه‌پذیری غیراجتماعی» انسان (کانت) و صریحاً در دسترس هم‌زمان با پایان قرن نوزدهم، بین «جامعه» و «همبودگی»، به طرزی اندام‌وار با دموکراسی پیوند دارد. انحلال

1. extériorité

2. intériorité

زندگی همبود روستایی به طرزی اندام‌وار با سر برآوردن شهرها به همین سیاق پیوند دارد. عبور از همبودگی روستایی به درون دولت‌شهر یا به درون کلان‌شهر مدرن پیشاپیش گامی از درونیّت به برونیّت است. برونیّت مسئله یا معضل بود که دموکراسی فراخوانده شد تا آن را حل کند.

درست است که من واژه‌های «درونیّت» و «برونیّت» را در این جا آزادانه سرراست، بیشتر در گستره‌ی گروه‌ها تا در گستره‌ی افراد به کار می‌برم، اما آن‌ها اکتشاف‌شناسی سودمندی برای برخی سویه‌های جامعه‌ی مدرن‌اند که من دلم می‌خواهد آن را جدا جدا در نظر بگیرم. جامعه‌ی مدرن (ما دقیقاً یک واژه‌ی عام دیگر به این سان در این مورد نداریم)، خودش را بنابر برونیّت اعضای خود (افراد مفروض) و رابطه‌های آنان (منافع و نیروهای مفروض) بازنمایی می‌کند. یک انسان‌شناسی کامل — می‌توان گفت یک متافیزیک — بی‌سروصدا همان لحظه در ذهن زنده می‌شود که کسی از «جامعه»، و جامعه‌مندی، از جامعه‌پذیری، یا اجتماع سخن به میان می‌آورد. اجتماع کردن کنشگری در برونیّت است، و در برونیّت به همان سان پایان دادن اجتماع و از هم گسستن نیز به خواست و اراده‌ی خود ممکن است.

تمایز درونیّت / برونیّت همچنین روشن می‌کند چرا قدرت در جامعه تنها رویه‌ی ویژه‌ی «خشونت مشروع» را بر تن می‌کند، اما در درونیّت هزاران رویه‌ی دیگر را بسته به کارکردهای نمادین در پیوند با حقیقت‌های «درونی» گروه‌ها بر تن می‌کشد. مشکلی که دموکراسی با قدرت دارد اکراه درونی آن به استفاده کردن یا اعمال قدرت از نوع «بیرونی» است، نوعی که هنگام کاربرد، غیاب نوعی

نمادپردازی را به وضوح آشکار می‌کند که همبستگی فتودالی و یکپارچگی ملی و همه‌ی دین‌ها، مدنی یا غیر از آن، چنین حاملان توانمند آن بودند و هستند. از این زاویه‌ی دید، نام به‌راستی دلخواه دموکراسی، نامی که در واقع پدید می‌آورد و به مدت ۱۵۰ سال افق آن بود، نام کمونیسم است. این که آیا آن کلمه‌ی بیمناک یک‌سره در و به گذشته تعلق دارد یا نه چیزی است که من قصد ندارم در این جا به آن پردازم، اما من کمونیسم را تفسیر می‌کنم، باز از همین زاویه‌ی دید، به‌سان یک بیان از رانه‌ی جامعه به بیش از یک جامعه بودن — به یک همبودگی بودن با یک حقیقت نمادین از آن خود. این ایده‌ی نهفته در پس این کلمه بود، اگر بتوان حتی آن را یک ایده نامید؛ این به‌یقین یک مفهوم به معنای دقیق آن نبود، بلکه بیشتر یک اندیشه، یا یک جهت‌گیری به سوی اندیشه‌ای بود که دموکراسی را وادار می‌کند از ذات ویژه و درباره‌ی مقصد راستین خودش پرس‌وجو کند.

امروزه دیگر تنها به این سان نکوهش این یا آن «خیانت» به ایدئال کمونیستی هیچ کافی نیست! در عوض، باید این را به حساب آورد: ایده‌ی کمونیستی هیچ تعهدی نداشت که یک ایدئال باشد — آرمان شهری یا عقلانی — زیرا هرگز قرار نبود به‌سان ایستگاه دیالکتیکی میان برونیّت اجتماعی و درونیّت همگانی یا همبودگی خواه (یا نمادندی یا انسجام هستی‌شناختی) ایفای نقش کند؛ بلکه قرار بود مسئله‌ای را پیش کشد که جامعه، چنان که هست، نمی‌تواند پیش بکشد یا با آن روبه‌رو شود و چنین نیز نمی‌کند: دقیقاً ساحت نمادین یا هستی‌شناختی، یا به بیان باز بی‌پرده‌تر، معنا و حقیقت باهم بودن یا همبودگی.

افق کمونیسم افق آن چیزی نبود که ما «امر سیاسی» می‌نامیم. سر باززدن آن از تفکیک میان امر سیاسی و آنچه من عرصه‌های دیگر حقیقت و معنا نامیدم، خودش سیاسی نبود. کمونیسم هرگز این را نفهمید؛ این وظیفه‌ی اصلی ماست که اینک آن را بفهمیم. اما برای آن، در شرایطی که ما خودمان را در آن می‌یابیم، مهم است که خودمان را درباره‌ی قدرت فریب ندهیم. قدرت فقط وسیله‌ای مناسب برای استفاده‌ی بیرونی، یا افساری کم‌ویش کارآمد بر انسانیت جامعه‌ناپذیر و داشته به اجتماع نیست. قدرت فقط ابژه‌ی هوس‌های یکسر بیرونی، و در حقیقت، به سردی بیگانه یا آشکارا دشمن، نسبت به پیکر جامعه نیست؛ زیرا این «پیکر» دقیقاً همان چیزی است که مورد بحث است: آیا جامعه اصلاً یک پیکر است، با درونیّت اندام‌وار، یا این که فقط تراکمی دست‌بالا مستعد سازمان‌یابی است؟

این که قدرت سازماندهی و مدیریت و حکم‌زانی می‌کند، به‌خودی‌خود، دلیلی برای محکوم کردن مرکزگی آن در چارچوب یک حوزه‌ی ویژه‌ی جداگانه نیست؛ از همین روی، فرقی نمی‌کند که دل‌مان می‌خواست چه قدر «کمونیست» بودیم، ما امروز ناچاریم به معنای ضرورت و لزوم دولت بیردازیم (مسئله‌های مانند قانون بین‌المللی و حدود حاکمیت کلاسیک همراه با این لزوم، و نه برخلاف آن، پیش کشیده می‌شوند).

اما این فراخوانی به ما برای تسلیم کردن خودمان به گریزناپذیر نیست. قدرت چیزی فراتر از فقط یک امر اساسی به حکومت است. قدرت نوعی میل است، یک تکانه به سلطه و یک

تکانه‌ی متناظر به تسلیم. ما نمی‌توانیم تمامی پدیده‌های — سیاسی، نمادین، فرهنگی، فکری، گفتاری، یا دیداری و از این دست — قدرت را به یک بازی مکانیکی نیروهای سرکش از اخلاق یا از ایدئال یک همبودگی عادلانه و برادرانه فرو بکاهیم (زیرا این نوع نگاه منفی همواره تحلیل‌های ما از قدرت [ها] را کاملاً آلوده می‌کند). چنین فروکاستی‌ای تمایز میان تکانه‌ی قدرت و میل صرف به ویرانی و مرگ را نادیده می‌گیرد. تکانه‌ی قدرت به یقین رانه‌ی سروری، سلطه، چیرگی، در اختیار گرفتن و حکم راندن است، اما این تنها بخشی از پهنه یا نمای سراسری است. همراه با رانه‌ی آتشی به درآوردن دیگران به یوق انقیاد، به تحقیرپذیر کردن آنان، به ویرانگری، ما کاملاً موظف‌ایم (حال هر چه هم روان‌کاوی بگوید) تا به روی دیگر سکه نیز فکر کنیم: تب‌وتاب پذیرفتن کنترل، توانایی داشتن قیدوبند، حصر، و قالب، با نگاهی به یک شکل و تمامی آنچه یک شکل شاید به بار بیاورد. جلوگیری از پیوستگی و آمیختگی این دوسویه به هم ممکن نیست، و آرزو کردن یک «پلیس تکانه» برای گفتن تفاوت میان سلطه‌های بد و رام‌سازی‌های خوب هیچ فایده‌ای ندارد. بربریت و تمدن در این جا نزدیکی خطرناکی با یکدیگر دارند، اما این خطر پیش‌درآمدی نیست بر این که رانه‌ی قدرت، سروری و تملک، نامعین و، به تعبیری، گشوده یا ته‌گشوده است.

این یک رانه‌ی زندگی و یک رانه‌ی مرگ است، رانه‌ی یک سوژه در توسعه و یک ابژه در انقیاد. این موم‌آلود کردن هستی در میل و کاستن هستی در ارضا و کامیابی است. این مراد اسپینوزا از

کوشش^۱ و منظور نیچه از اراده به قدرت است و چیزی است که بسیاری فیلسوفان دیگر نیز دریافت و تحلیل کرده‌اند — نه هرگز بدون دوازی، با توجه به این که رانه‌ی قدرت هیچ هدف یا مقصد از پیش‌مقدری ندارد.

البته قدرت سیاسی قرار است از زندگی اجتماعی حراست کند، حتا تا حد امکان به چالش کشیدن و دگرگون کردن رابطه‌های برقرار آن، اما نکته همین است: سرنوشت قدرت این است که انسان‌های جامعه‌پذیر را توانا کند تا به اهداف‌شان برای خودشان، اهدافی که قدرت به این سان در مورد آن‌ها بی‌قدرت است، دست یابند: غایت‌های بی‌پایان معنا^۲، معناها، شکل‌ها، تب‌وتاب‌های میل. رانه‌ی قدرت از قدرت پیشی می‌گیرد یا برمی‌گذرد، حال آن‌که همزمان قدرت را برای خودش می‌جوید. برگزشتن از قدرت خود اصلی از دموکراسی است — اما به سان حقیقت و عظمت (در حقیقت شکوه!) آن و نه به سان نابودی آن.

هشت

این حقیقت‌ها درباره‌ی قدرت برای هیچ‌کس رازآمیز نیستند. هر چه باشد، این همواره مسلم پنداشته شده است — مگر زیر ستم خودکامگان بی‌فکر — که حاکمان برای خیر حکومت‌شوندگان حکمرانی می‌کنند (به عنوان پیامدی فرعی، چه‌بسا بتوان حتا گفت در همه‌ی موارد ممکن مگر مورد ستمگری ناب — مردم قلم نهایی

1. conatus
2. les fins sans fin du sens

قدرت نظام‌مند هستند، خواه رژیم آشکارا دموکراتیک باشد یا نباشد؛ اما خیر حکومت‌شوندگان فقط یک مرزبندی توان قدرت است و نه تعیین سرشت، شکل‌ها، یا محتواهای آنچه برای آنان خیر است.

اساساً این خیر تعیین نمی‌شود (که به معنای نامعین بودن آن نیست). و تنها می‌تواند خودش را در حرکتی تعیین کند که آن را ابداع یا خلق می‌کند، بدون آن‌که هرگز بازپرسی — ناآرامی یا تکانه^۱ — را درباره‌ی آن‌چه شاید باشد یا شود دفع کند. این‌گونه شکل‌ها، معناها، قمارهای بنیادین هر حیات در آغاز ناشناخته‌اند (و به آن منوال، ما همواره از نو دوباره و دوباره از سر می‌گیریم). همه‌ی آن‌چه ما می‌توانیم بدانیم در دو گزاره خلاصه می‌شود:

۱. این، حیات ما، گویای هیچ‌گونه طراحی، سرنوشت، یا برنامه‌ی پیشین نیست؛

۲. این حیات نه فردی است و نه جمعی: وجود — یا حقیقت «هستی» چیزی است که تنها درون تکثر افراد جای می‌گیرد که هرگونه فرض یک وحدت «هستی» — در آن رنگ می‌بازد.

خیر بدون برنامه یا وحدت در ابداع همواره باز آیند شکل‌هایی نهفته است که به میانجی آن‌ها معنا پدیدار می‌شود. معنا یعنی: فرستادن از یکی به دیگران، چرخه، مبادله یا اشتراک امکان‌های تجربه، یا به عبارت دیگر، رابطه با بیرون، امکان یک گشایش به روی نامتناهی. در این جا وجه همگانی تمامی مسئله است. معنا، معانی، احساس، عاطفه، حسّانیت و حسّاسیت، تنها در همگان داده می‌شوند؛ به بیان دقیق‌تر، این خود همان شرط همگان است:

1. élan

احساس یکی به دیگران، و از همین روی بروئیت نه به دروئیت بدل می‌شود و نه در آن تحقق می‌یابد، بلکه در میان ما فشرده می‌شود و در تنش قرار می‌گیرد.

تا آن حد که دموکراسی یک متافیزیک را در پی می‌آورد (یا اگر ترجیح می‌دهید، غایت‌ها یا هدف‌هایی که این چه‌بسا به آن‌ها ربط پیدا کند) که از تضمین آن به میانجی دین، مدنی یا غیرمدنی، ناتوان است، سیاست دموکراتیک باید این را روشن کند که بازی معنا و معانی فراسوی مهار آن قرار داد. این به عمومی در برابر خصوصی یا جمعیت در برابر فرد هیچ ربطی ندارد. این پرسشی است از وجه همگانی یا در-اشتراک^۱ که نه این یکی است و نه آن دیگری و تنها عبارت است از هیچ‌یک نبودن. همگان رژیم جهان است، رژیم چرخه‌ی معانی.

سپهر امر همگانی یکتا نیست: این رویکردهایی چندگانه به نظام معنا را در بر می‌گیرد — که هر یک از آن‌ها خودش چندگانه است، همچون در گوناگونی هنرها، اندیشه‌ها، میل‌ها، عاطفه‌ها، و از این دست. آن‌چه «دموکراسی» در این جا بر آن دلالت می‌کند سپردن — بدون فرض — همه‌ی این گوناگونی‌ها به یک «همبودگی» است که آن‌ها را وحدت نمی‌بخشد، بلکه برعکس، چندگانگی آن‌ها را، و همراه با آن، نامتناهی‌ای را که آن‌ها شکل‌هایی بی‌شمار و دست‌نیافتنی از آن را بر می‌سازند گسترش می‌دهد.

نه

دامی که سیاست با تولد دموکراسی مدرن — یک‌بار دیگر به معنای

1. l'en-commun

دموکراسی بدون اصل کارآمد دین مدنی — برای خودش پهن می‌کند آن چیزی است که سردرگمی میان اقدام در جهت ثبات و پایداری اجتماعی (دولت در معنای ریشه‌شناختی آن، حالت پایدار^۱) و ایده‌ی یک شکل ادغام‌کننده‌ی همه‌ی شکل‌های بیابانگر بودن — در — اشتراک (یعنی، هستی یا وجود همگانی، به طور مطلق) را پدید می‌آورد.

این طور نیست که خواست یک شکل همه‌ی شکل‌ها نامشروع یا بیهوده باشد. به یک معنا، هر شکل تنها در راستای آن می‌کوشد، خواه این به میانجی یکی از هنرها یا عشق باشد، یا به میانجی اندیشه یا دانش؛ اما هر یک می‌داند — و با دانشی باطنی و خاستگاهی می‌داند — که خواست خودش به در برگرفتن و همراه داشتن همه‌ی شکل‌ها حقیقتش را تنها هنگامی اعلام می‌کند که خودش را به روی تحول‌های چندگانه می‌گشاید و به گوناگونی تمام‌نشدنی اجازه‌ی فراوان شدن می‌دهد. رانه‌ی ما به وحدت یا ترکیب^۲ خودش را می‌شناسد، هنگامی که خودش را، به‌سان رانه‌ای به گسترش و پهن شدن، نه فشردگی در یک نقطه‌ی پایان، خوب می‌شناسد. کشش جاذبه‌ی نقطه‌ی پایان و معنای یکتا فهم سیاست را مخدوش می‌کنند.

به چیزها از زاویه‌ی خط یا میل، طنین یا زبان، حسابگری یا اطوار، خوراک یا پوشاک بنگرید: هیچ رژیمی از شکل در میان نیست که در نهایت، با کار کردن بر تمامی دیگران گسترش نیابد، به میانجی ارتباط یا فرستادن، به میانجی تقابل یا تشبیه، در

راستای مسیرهایی مستقیم، دایروی یا شکسته — اما هیچ یک، به این سان، به جذب یا وحدت بخشیدن به دیگران فکر نمی‌کند. این نفی خویشتن خواهد بود. اگر «ساز برنجی به‌سان شیپور بیدار می‌کند.»^۱ (رمبو)، به این سبب است که قرعه‌ی فالش این نبوده است که ویولن باشد.

همین طور یک شکل شکل‌ها در میان نیست، و تمامیت نیز هرگز به دست نمی‌آید؛ برعکس، تمامی فشار آوردن را برای بیشتر (حتا خلأ یا سکوت) ادامه می‌دهد؛ زیرا اگر چنین نکند می‌ترکد. با این حال «سیاست» به این اندیشه امکان داد که چیزی مانند تمامیت چه‌بسا دست‌یافتنی باشد و به همان دلیل، «سیاست» با ادعای این که «همه‌چیز سیاسی است.» یا این که سیاست ناگزیر بر هر رویه‌ی دیگر پیشی می‌گیرد، به پاک کردن مرز خودش رانده شد.

سیاست باید شکل دسترسی را به گشودگی شکل‌های دیگر دهد: این پیشینه‌ی یک شرط دسترسی است، نه یک بنیاد یا یک تعیین معنا. این سیاست را مطیع نمی‌کند؛ بلکه به آن ویژگی والاترین خدمت را می‌بخشد. این باید بی‌وقفه امکان وسعت یافتن شکل‌ها یا گستره‌های معنا را از نو بسازد؛ در مقابل، نباید خودش را به‌سان شکل بر سازد — یا به‌هر حال نه به همان معنا: شکل‌ها و گستره‌های دیگر در عمل هدف‌های را شامل می‌شوند که هدف‌هایی در خودشان هستند (هنرها، زبان، عشق، اندیشه، دانش...)؛ اما در تلافی، این به تحمیل شکل بر قدرت اجازه‌ی روی

دادن می‌دهد. سیاست هرگز هدف‌های نهایی را به دست نمی‌آورد. این به فلات توازن گذرا می‌انجامد. هنر، عشق یا اندیشه موظف‌اند هر بار، در هر رویداد، به تعبیری، خودشان را کامل شده اعلام کنند، اما در همین حال، این تکمیل‌ها تنها در عرصه‌های ویژه‌ی آن‌ها معتبر هستند، و هیچ‌گونه دعوی به ساختن چه قانون و چه سیاست ندارند. به این سان آدمی چه‌بسا بگوید که این گستره‌ها به نظام یک «تناهی نامتناهی» تعلق دارند، حال آن‌که سیاست به بی‌کرانی وابسته است.

ده

من با چند نکته‌ی ناپوسته، بدون نتیجه‌گیری پایانی، باز می‌ایستم. مرکزکشی عرصه‌های غیرسیاسی (عرصه‌هایی که من «هنر»، «عشق»، «اندیشه»، و از این دست نامیدم) نه مسلم است، و نه تغییرناپذیر؛ ابداع این عرصه‌ها، شکل‌گیری آن‌ها، دگردیسی آن‌ها به سیمایا و ضرب‌آهنگ‌ها — برای مثال، ابداع مدرن «هنر» — خودش به این رژیم ابداع هدف‌ها و دگردیسی و بازآفرینی آن‌ها تعلق دارد، و از این دست.

همچنین مرکزکشی نیست که عرصه‌های سیاسی را از همه‌ی عرصه‌های دیگر مسلم یا تغییرناپذیر جدا می‌کند؛ مثال: یک «سیاست فرهنگی» کجا باید آغاز یا پایان یابد؟ دموکراسی آن چیزی است که هست، چون باید بر حدود درونی عرصه‌ی «سیاسی» تأمل کند.

آن‌چه من پیش کشیده‌ام چه‌بسا در جهت مشروعیت بخشیدن به وضع کنونی امور در دموکراسی‌های ما چنان که هستند

پنداشته شود: سیاست در حقیقت خطوط جدایی با عرصه‌های نام‌گذاری شده به عنوان «هنری»، «علمی»، «عاشقانه» را می‌نگرد — اما با این حال هرگز از مداخله، به هزاران شیوه، در هیچ‌یک از آن‌ها دست نمی‌کشد؛ اما دقیقاً آن‌چه هرگز گفته یا اندیشیده نمی‌شود همان چیزی است که من می‌گویم به زور وارد میدان دید کنم: این‌که سیاست محل فرض هدف‌ها نیست، بلکه تنها محل دسترسی به امکان آن‌هاست. ابداع محل و سازمان و گفتاری که این تأمل را ممکن کند یک تکلیف سیاسی چشم‌گیر خواهد بود. «دموکراسی» نام یک دگرگونی انسانیت در رابطه‌اش با هدف‌های خودش یا با خودش به منزله‌ی «هستی هدف‌ها» (کانت) است. این نام درخور خودگردانی انسانیت عقلانی نیست، یا نام یک حقیقت قاطع نگاشته‌شده در آسمان ایده‌ها؛ این نام یک‌سره نامناسب، نام یک انسانیت است که خودش را در معرض غیاب هرگونه هدف داده‌شده — تمامی بهشت، تمامی آینده، اما نه تمامی نامتناهی — بی‌پناه می‌یابد؛ بی‌پناه، موجود.

راه دیگر علیه دموکراسی مشغول کار است؛^۱ برای مثال بحث‌های فراگیر در فرانسه پیرامون انتخابات ۲۰۰۲ یا همه‌پرسی درباره‌ی قانون اساسی اروپایی در ۲۰۰۵ را در نظر بگیرید. ما همه‌ی این سخنان را درباره‌ی فاجعه‌ی دموکراتیک شنیدیم، درباره‌ی افراد نامستول، درباره‌ی همه‌ی این مصرف‌کنندگان کوچک در اندیشه‌ی انتخاب‌های ملی بزرگ، چنان که گویی آنان در حال خرید عطر یا چیزی دیگر هستند. آن‌چه همه‌ی این‌ها در نهایت به آن انجامید این بود که قانون اساسی دوباره به رأی مردمی گذاشته نشد. در حقیقت ما نمایش عظیمی از بی‌اعتمادی به رأی مردمی را می‌بینیم؛ با این حال رأی مردمی بخشی از تعریف رسمی دموکراسی است. ما همین جمله‌ی قدیمی را از زبان آدم‌هایی مانند دنیل کون - بندیت شنیدیم: این که دموکراسی هیتلر را به قدرت رساند و از این دست. در میان آنانی که در مقام روشنفکران قلمداد می‌شوند دیدگاه مسلط این است که دموکراسی حکم‌رانی فرد مصرف‌کننده‌ی پیش‌قالب گرفته است؛ این میان‌مایگی است، حکم‌رانی رسانه‌های گروهی. شما همین موضع را از راست تا آن سوی چپ می‌بینید، از آلن فینکیل کرو تا تیکون.^۲

با این همه، هر کسی که در تمامی جهان دموکرات نامیده می‌شود... به هیچ وجه! بگذارید بگوییم: دموکراسی‌ها بنا به تعریف دولت‌ها

دموکراسی‌ها علیه دموکراسی مصاحبه‌ی اریک هازان با ژاک رانسیر

شما با این ایده‌ی سخت فراگیر هم‌نوا نیستید که دموکراسی امروزه به اجماعی بی‌سابقه دست یافته است. آیا این به علت درک شما از دموکراسی نیست که از برداشت پذیرفته‌بنابر عادت بسیار متفاوت است؟

در این جا دو پاسخ هست. در وهله‌ی نخست، در حقیقت موضع من این است که دموکراسی چه به یک شکل از حکومت و چه به یک شیوه‌ی زندگی اجتماعی نافروکاستنی است. دوم، حتا با بخشیدن معنای به اصطلاح عادی کلمه‌ی «دموکراسی» به آن، این برای من هیچ بدیهی نیست که دموکراسی از پشتیبانی تام بی‌چون و چرا بهره می‌برد. چیزها در جریان جنگ سرد، هنگامی که دموکراسی در مقابل تمامیت‌خواهی قرار داشت، متفاوت بودند، اما از زمان فرو ریختن دیوار برلین، ما در کشورهایی که «دموکراسی‌ها» می‌نامیم شاهد نگرشی بی‌اعتماد و اندکی یا آشکارا تمسخرآمیز نسبت به دموکراسی بوده‌ایم. در کتاب نفرت از دموکراسی من کوشیدم نشان بدهم بخش بزرگی از گفتار مسلط در یک راه یا

Jacques Rancière, *La Haine de la Démocratie* (Paris: La Fabrique, 2005), p. 44;
English translation: *Hatred of Democracy*, trans. Steve Corcoran (New York: Verso, 2006).
۲. Tikkun یا Tikkun: که در اصل واژه‌ای عبری (תיקון) به معنای لفظی «ترمیم/ تعمیر» و دارای دلالت‌های زیادی در قاموس یهودیت (به‌خصوص سنت‌های مسیحایی و قبیایی) است. این کلمه همچنین نام دو نشریه‌ی چاپ‌گراست که یکی به زبان انگلیسی در امریکا و دیگری به زبان فرانسوی در فرانسه منتشر می‌شوند.

دموکرات را به عنوان دشمن دموکراسی‌ها پیش می‌کشند. کمیسیون سه‌جانبه^۱ این درون‌مایه را بیش از سی سال پیش می‌پروراند: دموکراسی، یعنی فعالیت مهارنشده‌ی دموکرات‌ها یا همان هیچ‌کس‌هایی که تلاش می‌کنند در مسائل همگانی دخالت کنند، تهدیدی برای دموکراسی‌ها، یعنی همان کشورهای ثروتمند، بود.

آن‌چه ما امروزه می‌بینیم ما را درست به زمانی باز می‌گرداند که این کلمه سر برآورد. از آن پس، یک چیز که همه در مورد آن توافق دارند این است که دموکراسی نشانگر چیزهایی متفاوت و متضاد است. این با افلاطون شروع می‌شود که می‌گوید که دموکراسی یک شکل حکومت نیست، فقط هوس مردمی است که می‌خواهند بی‌بندوبار رفتار کنند. این با ارسطو ادامه می‌یابد که می‌گوید دموکراسی خوب است تا زمانی که دموکرات‌ها از به کار بستن آن بازداشته شوند. و چندبار در دوران مدرن ما آن تکیه‌کلام قدیمی چرچیل را درباره‌ی دموکراسی شنیده‌ایم که این بدترین رژیم است، به همراه همه‌ی رژیم‌های دیگر؟ بنابراین من باور ندارم که توافق کلی در مورد دموکراسی در کار است، تنها اجماع کلی بر سر آن است که دو معنای متفاوت می‌دهد.

موضع شما مرآه‌ی یک جور سه‌گوش می‌اندازد، با آزادی‌های مبتنی بر قانون اساسی در یک گوش، نظام پارلمانی در یک گوشه‌ی دیگر، و در گوشه‌ی سوم دموکراسی رانسیری؛ جایگاه قدرت همه‌ی آنان که هیچ حق ویژه‌ای

۱. Trilateral Commission: یک گروه مباحثه‌ی غیرحکومتی و غیرحزبی است که در ۱۹۷۳ به همت دیوید راکفلر با هدف همکاری نزدیک‌تر میان آمریکا و اروپا و ژاپن بنیان گذاشته شد. بحران دموکراسی عنوان یکی از گزارش‌های مشهور این گروه در ۱۹۷۵ است که بعدها در قالب کتاب نیز منتشر شد.

در مورد کاربست آن ندارند. آیا کلمه‌ای آن‌چنان چندمعنایی، پوشاننده‌ی چیزهایی آن‌چنان متفاوت، سزاوارنگه داشتن است، یا آیا این کلمه فرسوده نشده است؟ چون کلمه‌ها نیز به‌راستی فرسوده و ازکارافاده می‌شوند؟ «جمهوری» یک مثال از همین موضوع است. در ۱۸۲۵ ممکن بود شما به جرم شناخته شدن به عنوان یک «جمهوری خواه» در فرانسه سرتان را از دست بدهید، اما امروزه این بی‌معناست.

چیزی که یک انگاره‌ی سیاسی را از دید من به‌راستی سیاسی می‌کند این است که بر سر آن مبارزه شود، نه این واقعیت که این معانی چندگانه دارد. پیکار سیاسی همچنین پیکار برای تصاحب کلمات است. یک رؤیای فلسفی قدیمی هست که فلسفه‌ی تحلیلی همچنان آن را زنده نگه خواهد داشت، رؤیای تعریف معانی کلمات با چنان کمالی که دوپهلویی و معانی چندگانه را ناپدید کند... اما من فکر می‌کنم که پیکار بر سر کلمات مهم است، و این که برای «دموکراسی» عادی است که به چیزهایی متفاوت در بستر ارجاع دهد. برای روشنفکر متوسط فرانسوی، دموکراسی خانه‌ی مشتری سوپرمارکت است که جلو تلویزیونش لم داده است؛ اما من تازه از کره باز گشته‌ام، جایی که تا همین بیست سال پیش دیکتاتوری بود و جایی که ایده‌ی یک قدرت جمعی جدا از دم‌ودستگاه دولت آن قدر معنادار است که مردم را به ریختن در خیابان و اشغال آن به سیاقی تماشایی وا دارد. من کاملاً قبول دارم که این کلمه در غرب، همان جایی که ابداع شده بود، تا اندازه‌ای پوششی بدتر است، اما اگر درباره‌ی همه‌ی ماجراهای در جریان در آسیا فکر کنید، این کلمه هنوز معنادار است. اگر کلمه‌ی بهتری باشد که ما بتوانیم جایگزین آن کنیم، خوب است. برابری خواهی دقیقاً همان

چیز نیست. دموکراسی برابری پیشاپیش حاضر در کُنه نابرابری است. چه کلمه‌ای بر اثر کاربرد دریده و پاره‌پاره نشده است؟ سپس مسئله‌ی جدی دیگری نیز در میان است: شما باید بدانید چه می‌کنید؛ پیش از آن که تصمیم بگیرید یک کلمه را بپرانید، چه نیروهایی را چه‌بسا به کار می‌اندازید یا شاید از کار می‌اندازید.

من دلم می‌خواهد بدانم آیا برای شما دموکراسی که نه یک شکل حکومت است و نه یک شکل جامعه یک ایدئال دست‌نیافتنی نیست؛ یا در عوض ابزاری انتقادی، یک چکش کوبنده‌ی جدلی؟

نه، این یک ایدئال نیست، چون من همیشه از اصل ژاکوتو پیروی می‌کنم که برابری یک پیش‌فرض است، نه یک هدف که باید به دست بیاید. آن چه تلاش می‌کنم برسانم این است که دموکراسی، به معنای قدرت مردم، قدرت آنانی که هیچ حق ویژه‌ای به اعمال قدرت ندارند، همان پایه و اساس آن چیزی است که سیاست را به فکر درآمدنی می‌کند. اگر قدرت به داناترین یا قوی‌ترین یا ثروتمندترین مردم تخصیص یابد، آن‌گاه ما دیگر درباره‌ی سیاست بحرف نمی‌زنیم. این استدلال روسو است: قدرت قوی‌ترین نیازی به نمایاندن خودش به‌سان یک حق ندارد — اگر قوی‌ترین قوی‌ترین باشد، او اراده‌اش را تحمیل می‌کند، و تمامی مسئله همین است؛ به مشروعیت بخشی بیشتر هیچ نیازی نیست. من فکر می‌کنم که دموکراسی یک پیش‌فرض برابری خواهانه است که حتی یک رژیم الیگارشی، مانند رژیم ما، نیز باید درجه‌ای از مشروعیت را از آن بجوید. بله، دموکراسی به‌راستی یک کارکرد انتقادی دارد: این آچارکشی برابری گیر کرده (به لحاظ ابژکتیو و سوژکتیو) درون

دنده‌های سلطه است؛ این چیزی است که سیاست را از به‌سادگی بدل شدن به اجرای قانون حفظ می‌کند.

در آخرین صفحه‌های نفرت از دموکراسی، شما می‌نویسید: «جامعه‌ی برابری خواه چیزی بیش از مجموعه‌ی روابط برابری محور به‌وجود آمده در این جا و اکنون به میانجی کنش‌های تکی و مشروط نیست.» این، به‌نوبت، با ترادف تقریبی دموکراسی و سیاست برای شما، به چیزی می‌انجامد که شما در تزهایی در باب سیاست گفتید: «سیاست به‌سان حادثه‌ای همواره گذرادر تاریخ شکل‌های سلطه پدید می‌آید.» یا باز، از پایان ناموافق، «سیاست، به معنای کاملاً مشخص آن، نادر است. سیاست همواره محلی و موقتی است.»^۱ مشروط، موقتی، و اتفاقی — شما سیاست و دموکراسی را این‌گونه می‌بینید؟ این برآمدگی‌های کوتاه ناگهانی به هیچ جانی انجامند... آیا این دیدی تیره به جنبش‌های رهایی‌بخشی نیست؟

من فکر نمی‌کنم هرگز چیزی درباره‌ی خیزهای کوتاه بی‌فرجام گفته باشم. دید من به تاریخ به‌سان توازن بهنگام، جایی که چیزها در فاصله‌های معین فوران کنند و سپس به درون ابتدال بازغلتنند، نیست. در متنی که شما نقل کردید، تمامی تلاش من در جهت گفتن این بود که برابری به‌سان مجموع رویه‌هایی وجود دارد که قلمرو آن را ردیابی می‌کنند: واقعیت برابری، هیچ چیز غیر از واقعیت برابری نیست. من قصد نداشتم پیشنهاد کنم که برابری تنها روی خاکریزها وجود دارد، و همین که خاکریزها فرو ریختند تمام

1 Jacques Rancière, *La méfiance: Politique et Philosophie* (Paris: Galilée, 1995). English translation: *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

می‌شود و ما به بی‌اعتنایی بازمی‌گردیم. من یک متفکر رخداد یا خیزش نیستم، بلکه در عوض متفکر رهایی‌بخشی به‌سان چیزی با سنت ویژه‌ی خودش هستم؛ با تاریخی که فقط ساخته‌ی کرده‌های برجسته‌ی چشم‌گیر نیست، بلکه همچنین ساخته‌ی کوشش جاری برای آفریدن شکل‌هایی متفاوت از همگان در برابر آن شکل‌هایی است که از دولت پیشکش می‌شوند، اجماع دموکراتیک، و از این دست. البته رخدادهایی هستند که جریان را نشانه‌گذاری می‌کنند و زمانمندی‌ها را می‌گشایند، برای مثال، سه‌ی «روز ژوویه»ی ۱۸۳۰، عرصه‌ای تاریخی را گشودند که انجمن‌های کارگران، خیزش‌های ۱۸۴۸، و کمون پاریس بعدها بر آن به سوگ نشستند. برابری به میانجی آن وجود دارد، در فعلیت، و نه به‌سان هدفی که ما چه‌بسا بتوانیم به آن برسیم اگر استراتژی درست یا رهبری درست یا علم درست را داشته باشیم. راستش، من در نمی‌یابم چرا آن موضع تیره‌تر از مواضع دیگر است. ما همگی می‌دانیم که چه وفوری از متفکران عمیق انقلابی در ایتالیا بود، و نتیجه؟ برلوسکونی. یکی از این روزها ما باید همه‌ی این آدم‌هایی را فرا بخوانیم که کلید آینده را در دست گرفته‌اند، این پیشگویان سیاسی، تا حساب پس دهند تا آن‌ها را وادار کنیم برای آن‌چه هم‌اکنون در جریان است حساب پس دهند. اگر آن‌ها خوش‌بین هستند و من بدبین هستم، اگر آن‌ها واقع‌گرا هستند و من رؤیاپرداز هستم... (می‌خندد).

برای کسی مانند شما که بسیار در بایگانی‌ها کار کرده است، من این طور احساس نمی‌کنم که شما جهت‌گیری آن قدرها نیرومندی به سوی گذشته داشته باشید.

بله، من باور دارم که سنت‌های رهایی‌بخشی در میان هستند. آن

یکی که من تلاش می‌کنم روی آن کار کنم، یا در آن کار کنم، متفاوت است از آن سنتی که از جانب غیب‌بین‌های استراتژیک، لنین و همتایان او، صادره شد. من همیشه علیه ایده‌ی ضرورت تاریخی جنگیده‌ام، اما در مورد کار کردن در بایگانی‌ها، من از آن به هر حال آموختم که تاریخ به دست مردمی ساخته می‌شود که تنها یک زندگی دارند؛ منظورم این است که تاریخ موجودیتی نیست که دست به کنش بزند یا لب به سخن بگشاید؛ آن‌چه ما تاریخ می‌نامیم چیزی است که به دست مردم بافته می‌شود، چنان که آنان یک موقعیت را در زمان از دل زندگی‌ها و تجربه‌های خودشان برمی‌سازند. ما داستان‌های سوژه‌های جمعی، مانند طبقه‌ی کارگر یا جنبش کارگران، را بازگو می‌کنیم، اما همه می‌توانند دریابند که این سخن‌پراکنی گاه‌به‌گاه قطع می‌شود؛ برخی رشته‌های گذشته پاره می‌شوند، سپس مرمت می‌شوند و دوباره شکل می‌گیرند. به آن‌چه پس از ۱۹۶۸ روی داد بنگرید. برای سال‌ها، کشیده به درون دهه‌ها، دهه‌ی ۱۹۶۰ آلوده به بدنامی می‌شد و حتا از آن بیزاری می‌جستند؛ سپس نسلی با دلبستگی‌ای تازه به جریان‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ از راه می‌رسد که مائوئیسم را از نو کشف می‌کند، و از این دست. دیر یا زود یک نسل جدید از راه می‌رسد که تلاش می‌کند به برخی کلمه‌ها معنایی بار کند، و امیدهای خاصی را به آن کلمه‌ها پیوند زند، اما در بسترهایی متفاوت و با شکل‌هایی دگرسان، و در حقیقت پیشامد، از سخن‌پراکنی.

در ژوئن ۲۰۰۸، ایرلند، تنها کشوری که همه‌پرسی مردمی درباره‌ی قانون اساسی اروپا برگزار کرد، به رد آن رأی داد. یکی از نویسندگان اصلی معاهده، ولری ژیسکار دستین، نخستین کسی بود که اعتراف کرد متن معاهده (که در نسخه‌ی انگلیسی بیش از ۳۱۲ صفحه بود) روایت کمی بازنگاری شده از نسخه‌ای بود که فرانسویان و هلندیان سه سال پیش تر، هنگامی که آنان نیز همه‌پرسی‌ای با رأی مردمی برگزار کردند، رد کرده بودند: «ابزارها دقیقاً یکسان بودند؛ آن‌ها فقط در جعبه‌ی ابزار از نو چیده شده بودند.»^۱ به عبارت دیگر، همان معاهده دوباره به رأی گذاشته می‌شد، پس از آن که از سوی فرانسویان و هلندیان رد شده بود. این بار دوروبر آن یک «تغییر جهت»، چنان که رسانه‌های جریان اصلی مرتب آن را می‌نامیدند، در کار بود، آن هم در قانون اساسی ایرلند که به ایرلندی‌ها حق تأیید یا رد معاهده با رأی مردمی را داد هنگامی که تمامی کشورهای دیگر، از جمله اینک فرانسه و هلند، باید به واسطه‌ی نمایندگان جانشین نمایندگی می‌شدند. یک حال و هوای فزاینده‌ی بدگمانی به رأی ایرلند در مطبوعات اروپایی ملموس بود که آن «تغییر جهت» را به‌سان فرصتی بالقوه برای رفتار نامعقول و ویرانگرانه از طرف عرصه‌ی همگانی می‌دیدند. ایرلندی‌ها، به‌هرحال، مانند جهان سوم، چه‌بسا از پیچیدگی سیاسی برای دست زدن به انتخاب درست بی‌بهره باشند؛ آنان چه‌بسا برای دموکراسی آماده نباشند. بدگمانی درست در روزهای پیش از انتخابات بالا گرفت، هنگامی که وزیر خارجه‌ی فرانسه، برنار

حراج دموکراسی کریستین راس

کوخولین^۱ در برابر کوشنر^۲

آیا من یک دموکرات هستم؟ «دموکرات»، دست‌کم برای آگوست بلانکی که در سال ۱۸۵۲ می‌نوشت، کلمه‌ای بود، به‌قول او، «بدون تعریف»: «من از شما می‌پرسم، یک دموکرات چیست؟ این کلمه مبهم و مبتذل است، بدون هیچ معنای دقیقی؛ یک کلمه‌ی لاستیکی.»^۳

آیا در زمان خودمان «دموکرات» نامی هیچ کمتر لاستیکی است که پذیرای آن باشیم؟

۱. کوخولین یا کوشولین (Cú Chulainn): قهرمان اسطوره‌ای ایرلندی است که در داستان‌های حلقه‌ی اولستر (یکی از چهار حلقه‌ی بزرگ اسطوره‌شناسی ایرلندی و مجموعه‌ای از افسانه‌ها و حکایت‌های قهرمانانه‌ی قرون وسطایی) و نیز در فولکلور اسکاتلندی ظاهر می‌شود. او پسر دو خدای اسطوره‌ای است و در دوران مدرن با لقب «سگ تازی اولستر» شناخته می‌شود.

۲. Bernard Kouchner: برنار کوشنر (۱۹۳۹-)، سیاستمدار و پزشک فرانسوی است. او از ۲۰۰۷ تا ۲۰۱۰ وزیر امور خارجه و اروپایی فرانسه‌ی زیر ریاست نیکولای سارکوزی بود، اگرچه در گذشته سابقه‌ی وزارت در حکومت‌های سوسیالیستی را داشت.

۳. Auguste Blanqui, letter to Maillard, June 6, 1852, in *Maintenant, il faut des armes* (Paris: La Fabrique, 2006), pp. 172-186.

1. Valéry Giscard d'Estaing blog, October 26, 2007.

کوشش، این وظیفه را بر عهده گرفت که برای ایرلندی‌ها روشن کند آن‌ها، در عمل، موظف به دادن رأی مثبت از سر قدردانی به اروپایی بودند که آن‌ها را از میان باتلاق‌ها بیرون کشیده بود. به گفته‌ی او، این «برای مردم درست‌کار اهل فکر^۱ بسیار آزاردهنده خواهد بود اگر ما نتوانیم روی ایرلندی‌ها، کسانی که خودشان حساب سنگینی روی پول اروپا باز کرده‌اند، حساب کنیم.»^۲ تفکیکی که او بین ایرلندی‌ها و مردم درست‌کار اهل فکر برقرار کرد، با پنداشتن گروه اول اینک در نقش راهزنانی که با پول بروکسل گریخته بودند، و گروه دوم فرضاً همه‌ی اروپاییان دیگر که آموخته‌اند سیاست را به‌سان یک بازی کلان میان‌کشوری معاهده‌ها و مقام‌های بلندرتبه و کمیته‌ها قلمداد کنند، چند روز پیش‌تر از سوی دنیل کون - بندیت پیشنهاد شده بود: «ایرلندی‌ها همه چیزشان را از اروپا گرفته‌اند، و آن‌ها خودشان هم خبر ندارند.»^۳

زبان یک اروپای «نویسن» و تکنوکراتیک چندان تکرار آرایه‌های استعمارگرانه‌ی امپراتوری‌های کهنه‌تر را نمی‌پوشاند: ایرلندی‌ها سیمایی به‌سان واپسین برگردان مردم آموزش‌ندیده و آموزش‌ناپذیر یافتند که پاسخ شایسته‌شان تنها می‌توانست قدردانی نسبت به رهبران‌شان باشد، اما پیچ‌وتاب تازه‌ای در میان پشیمانی ایرلندی‌ها از قانون اساسی به‌سان یک وظیفه‌ی بازپرداخت نگر بسته شد: انگار سرمایه‌گذاری‌ای انجام شده بود، و اتحادیه‌ی اروپا بازگشتی از سرمایه‌ی خود را می‌خواست.

2. Interview, RTL, June 9, 2008

1. la pensée honnête

3. Le Monde, June 7, 2008

چنان که بنابر شایعات رییس‌جمهور سارکوزی به دستیارانش گفت: «آن‌ها [ایرلندی‌ها] احمق‌های ملعونی هستند. آن‌ها تا به حال سال‌های پیاپی به هزینه‌ی اروپا شکم پرورانده‌اند و حالا ما را غرق در گره‌ها می‌کنند.»^۱

همه‌پرسی قرار بود تنها تمرینی برای زدن مهر تأیید بر متن خبرگان باشد و نه بیش از آن، اما ایرلندی‌ها تصمیم گرفتند با رأی‌گیری مانند یک رأی‌گیری واقعی برخورد کنند. در تصمیم آنان برای رد کردن معاهده و سر باز زدن‌شان از همراه شدن با ملت‌های قدرتمند، برخی پژواکی از [کنفرانس آسیایی - آفریقایی ۱۹۵۵] باندونگ را شنیدند: ایرلندی‌ها خودشان را نه تنها به‌سان یک اقلیت، به‌سان نوعی متفاوت از اقلیت برمی‌ساختند: آنان که تاریخ اخیرشان یک تاریخ استعماری بوده است. دیگران پس از انتخابات بیان کردند که چه چیز را توضیحی عمومی برای شکست معاهده می‌انگاشتند: اکراه رأی‌دهندگان از تأیید کردن چیزی که از پیش به آنان گفته شده بود از فهم آن ناتوان‌اند و باید اداره‌ی آن را به بهتر از خودشان بسپارند. چنان که یک رأی‌دهنده‌ی مخالف می‌گوید: «دلیل این که معاهده با شکست روبه‌رو شد این است که به نظر ما رأی‌دهنده‌های ایرلندی متنی نفوذناپذیر آمد و چیزی که فکر کردن جمعی درباره‌اش ناممکن بود. معاهده به طور هدفمند پیش‌نویس شده بود تا فهم ما را به مبارزه بخواند.»^۲ به عبارت دیگر، این پیش‌نویس هدفمند آماده شده بود تا به میانجی خود

1. As reported by the Canard Enchaîné and quoted in the *Irish Times*, June 20, 2008.2. Bosco, Bantry County Cork Eire, <http://mytelegraph.co.uk>.

شکلش به رأی دهندگان این پیام را برساند که بهترین کار سپردن این گونه مسائل پیچیده‌ی حکومت‌داری به خبرگان است، یعنی تکنوکراسی.

مقام‌های اتحادیه‌ی اروپا خیلی زود شکست را بر گردن «پوپولیسم» انداختند. آن‌ها تأکید می‌کردند ایرلندی‌ها باید به رأی دوباره وادار شوند، احتمالاً تا زمانی که نتیجه‌ی درست به دست بیاید. ولری ژیسکار دستین و نیکولای سارکوزی بلافاصله رأی‌گیری‌ای تازه را درخواست کردند. ژیسکار در رادیو اعلام کرد:

ژیسکار: «ایرلندی‌ها باید اجازه پیدا کنند تا نظر خودشان را دوباره بیان کنند.»

نیکولای دموران (مضاحبه‌گر رادیو): «به نظر شما عمیقاً تکان‌دهنده نیست که مردمی را که پیش‌تر یک‌بار نظرشان را بیان کرده‌اند مجبور کنید دوباره از اول رأی دهند؟»

ژیسکار: «ما همیشه وقت‌مان را به رأی‌گیری دوباره سپری می‌کنیم. اگر این کار را نمی‌کردیم، رئیس‌جمهوری یک‌بار برای ابد انتخاب می‌شد.»^۱

گاهی برای رأی‌گیری دوباره به اندازه‌ی تمامی جهان وقت هست. هر چه باشد، معاهده‌ی لیسبون، پس از آن‌که فرانسویان و هلندیان آن را رد کرده بودند، خودش یک رأی‌گیری دوباره بود. گاهی

۱. France Inter, June 24, 2008.

دیگر، همچون در انتخابات چالش‌برانگیز بوش/گور امریکا در ۲۰۰۰، هیچ مجالسی برای رأی‌گیری دوباره یا حتا شمارش دوباره‌ی آرا وجود ندارد. در آن ناحیه‌ی روستایی فقیر در دره‌ی هادسن که من زندگی می‌کنم، ما به‌راستی وقت‌مان را به رأی دادن دوباره می‌گذرانیم. شهرستان ما در میانگین نظام آموزشی‌اش تقریباً — یعنی همراه با شهرستان‌هایی در می‌سی‌سی‌پی و آلاباما — پایین‌ترین رتبه را دارد؛ میانگینی که برحسب نسبت پول هزینه‌شده برای هر دانش‌آموز با نتایج آزمونی یکسان سنجیده می‌شود. شهرستان ما بیشترین مقدار پول را برای بدترین نتایج هزینه می‌کند، اما در مواقع نادری که رأی‌دهندگان موفق می‌شوند دوباره‌ی یک برنامه‌ی بودجه‌ی متورم دیگر و در راستای تلاش برای پاسخگو نگه داشتن بوروکرات‌ها و مدیران اجرایی رأی «نه» دهند، دقیقاً همان برنامه‌ی پیشنهادی، همراه با همسرایان تازه‌ای از هشدارها علیه «رها کردن فرزندان‌مان»، هر ماه پیاپی به رأی گذاشته می‌شود تا بالاخره با آن موافقت شود.

بنابراین «رأی‌گیری دوباره»، در دموکراسی‌های نماینده‌محور عملاً موجود امروز، هیچ‌چیز نامعمولی نیست. «نه» ظاهراً واقعاً به معنای نه نیست. آن‌چه دوباره‌ی سرانجام رأی ایرلندی‌ها چشم‌گیر بود تنها این نبود که معاهده‌ای که با رأی همگانی مردم مردمان اعلام شده بود هنوز خیلی هم زنده بود، بلکه این‌که به میانجی‌گری به کار بستن حق دموکراتیک آنان به رأی دادن، با جدی گرفتن نه‌انتخابات، ایرلندی‌ها از نظر الیگارش‌ی اتحادیه‌ی اروپا ضربه‌ای نه به قدرت‌های پارلمان، به خود دموکراسی وارد کرده بودند. هانس گرت پوترینگ، رئیس پارلمان اروپا، در این مورد می‌گوید: «برای

همه‌ی کسانی که می‌خواستند به دموکراسی برتری، کارایی سیاسی بیشتر و روشنی و وضوح بیشتر در تصمیم‌گیری در اتحادیه‌ی اروپا، دست یابند؛ این البته بسیار نومیدکننده است که اکثریت ایرلندی‌ها نتوانستند در مورد نیاز به این اصطلاحات اتحادیه‌ی اروپا مجاب شوند.^۱

گویا گواه اثبات، در اعداد و ارقام بود. پانصد میلیون نفر از اروپاییان به دست ۸۶۲،۴۱۵ نفر ایرلندی گروگان گرفته شده بودند - یعنی کمتر از ۰/۲ درصد از جمعیت اروپا. رهبران ملت‌های بزرگ، فرانسه و آلمان، واکنش نشان دادند:

اکسل شفر (رهبر حزب سوسیال - دموکرات در مجلس بوندستاگ آلمان): «ما نمی‌توانیم اجازه دهیم که اکثریت عظیم اروپا گول یک اقلیت از یک اقلیت را بخورد.»^۲

ولفگانگ شائوبیل (وزیر امور داخلی آلمان): «چند میلیون ایرلندی نمی‌توانند از طرف ۴۹۵ میلیون اروپایی تصمیم بگیرند.»^۳ ژان دنیل: «ساکنان کشوری چهار یا پنج میلیونی نمی‌توانند کشورهایی در برگیرنده‌ی ۴۹۰ میلیون شهروند را به گروگان بگیرند.»^۴

اینک، احتمالاً در میان این پانصد میلیون اروپایی پروگان گرفته‌شده از سوی راه‌زنان ایرلندی، فرانسوی‌ها و هلندی‌ها را نیز می‌توان شمرد که خودشان پیش‌تر به قانون اساسی

1. *Institutions*, June 13, 2008.

2. *Irish Times*, June 14, 2008.

3. *Deutsche Welle*, June 15, 2008.

4. Cited in Dominique Guillemin and Laurent Daure, «L'Introuvable souveraineté de l'Union européenne», *V'Action Républicaine*, July 3, 2008, <http://action-republicaine.over-blog.com/archive-07-3-2008.html>.

رای مخالف داده بودند، اما ما بر سر اعداد نیش و کنایه نخواهیم زد. جالب‌تر از آن دیدن بازپدیدار شدن یک سیمای گفتاری است؛ چهره‌ای آشنا که کارش را در یکی از تازه‌ترین هنگامه‌های تاریخی اوج وحشت، دهه‌ی ۱۹۶۰، در میان نخبگان آغاز کرد و به طرزی استراتژیک در هنگامه‌های بحرانی پس از آن نیز فراخوانده شد: «اکثریت خاموش». هنگامی که «اکثریت خاموش» نمایان می‌شود، جهان بنابر منطقی کمی به دو قسمت تقسیم شده است که به وسیله‌ی آن نیروها در هر دو چارچوب عددی و اخلاقی عرضه می‌شوند: این «قانون» که یک اکثریت ساکت، سرزنشگر، و اینک گویا «ستم‌دیده» باید در برابر یک اقلیت ننگین و پُرصدا از یک اروپای مدنی و اکثریت گرا دفاع کند که به دست یک اقلیت برانداز و ویرانگر به گروگان گرفته شده است. «اکثریت خاموش» هنگامی پدیدار می‌شود که بزرگ‌ترین عدد به جای سخن گفتن گویای چیزی است و هنگامی که صدای اقلیت به طرزی فزاینده عاری از اقتدار و نامشروع می‌شود.

فردریک باس پیشینه‌ی ابداع اصطلاح اکثریت خاموش را به لحظه‌ای برگردانده است که این عبارت بر لبان ریچارد نیکسون و اسپرو اگنیو جاری شد، هنگامی که آن‌ها می‌کوشیدند در مقابل مخالفت پُرسروصدا با جنگ ویتنام در خیابان‌ها واکنش نشان بدهند. در فرانسه نخستین کاربرد این اصطلاح، در بستر رویداد [قانون ضد تظاهرات] که از ۱۹۷۰ تا ۱۹۸۱ حاکم بود] در ۱۹۷۰، چنان که باس اشاره می‌کند، در چارچوب تأملی عمومی بر

1. loi anticasseurs

دموکراسی گنجانده شد: در دموکراسی ما این وظیفه‌ی هر شهروند است که از اقلیت‌ها در مورد تحمیل قانون‌شان بر اکثریت خاموش کشور جلوگیری کند. اگر آن اکثریت مانند گوسفند رفتار کند، به فرمان‌روایی سرهنگ‌ها یا آشوبگران اکثریت چشم خواهد گشود که بدون به حساب آوردن قوانین موجود، قانون خودشان را تحمیل خواهند کرد.^۱

اما کسی غیر از ولری ژیسکار دستین نبود که باس با معرفی سیمای او (به شکل پنهان) در بحبوحه‌ی خیزش‌های مه - ژوئن، در ۱۹ مه ۱۹۶۸، همان زمان که او نماینده‌ای از پوی - دو - بود، به آن اعتبار می‌بخشد:

در شرایط ملی و خیمی که کشور ما از سر می‌گذراند، من صرفاً می‌خواهم دیدگاهی را بیان کنم که می‌دانم از آن بیشترین تعداد دانشجویان، کارگران، و البته همچنین مردان و زنان فرانسوی در همه‌جاست. این اکثریت آرزو می‌کند که نظم دوباره برقرار و از آزادی‌ها حراست شود... تا همین اکنون، بیشترین تعداد مردم فرانسه، کسانی که نظم، آزادی، و پیشرفت را دوست دارند، و نه هرج و مرج و نه بی‌سالاری را می‌پذیرند، ساکت مانده‌اند. اگر لازم شود، آن‌ها باید آماده باشند نظر خودشان را بیان کنند.

در دهه‌ی ۱۹۶۰، سکوت نامعین این «بیشترین تعداد» می‌توانست

1. See Frédéric Bas, «La «majorité silencieuse» ou la bataille de l'opinion en mai-juin 1968», in P. Artières and M. Zancarini-Fournel, eds., 68. Une histoire collective (Paris: Découverte, 2008), pp. 359-366.

بی‌گمان از سوی مقام‌های رسمی حکومت به عنوان بیانی از سنگر عقل سلیم در برابر بی‌سالاری یا خودسری ترجمه یا واگویی شود. اقلیت در خیابان‌ها «گفتار را به چنگ گرفته بود»، اما سکوت بسیار ارزشمند اکثریت می‌توانست به‌سان اندوخته‌ی پهناور ارتش نقش ایفا کند؛ نیرویی پس‌رانده تا لحظه‌ای که فرا خوانده شود تا خودش را به شیوه‌ای مشروع بیان کند، یعنی: با رأی‌گیری. در ۲۰۰۸ اکثریت خاموش، «بیشترین تعداد» اروپاییان، سکوتش را درست همان قدر بی‌گمان از سوی نخبه‌ی حاکم ترجمه‌شده می‌یابد، اما سکوت آن این بار به جاودانگی مقید می‌شود - دموکراسی به منزله‌ی موافقت بی‌صدا. این موقعیتی است که در آن کسانی که از نوبت سخن گفتن سیاسی‌شان محروم می‌مانند با آسودگی در این باور نقش ایفا می‌کنند که «حکومت‌پذیری» - مفهومی که در سال‌های دهه‌ی ۱۹۹۰ بی‌اندازه رواج یافت - به همه‌کس سود می‌رساند، به‌رغم این واقعیت که «حکومت‌پذیری» عملاً شامل نامحدودترین اعمال قدرت از سوی قدرتمندترین و ثروتمندترین طبقات است. در حقیقت، یک راه دیگر نگرستن به همه‌پرسی ایرلند این است که از ایرلندی‌ها، برخوردار از شبح دموکراسی به‌سان بی‌قانون یا خشن، خواسته شد تا به حق خودشان و همچنین هر کس دیگر، به رأی دادن دوباره تا ابد، رأی بدهند، با نیروی یاری‌رسان به میانجی یک بوروکراسی حکم‌فرمای عایق‌بندی‌شده تا درجه‌ای عملاً نفوذناپذیر در برابر مسئولیت‌پذیری دموکراتیک. اتحادیه‌ی اروپا در ایرلند سرمایه‌گذاری‌ای کرده بود و سودی که آنان در ازای این سرمایه‌گذاری می‌خواستند یا الغای حق رأی بود، یا آن‌چه باهمان برابر بود: الزام به ادامه‌ی رأی‌گیری تا زمان کسب

رأی — موافقت — درست. حکومت‌پذیری — آفرینش پیکرهای بوروکراتیک دوردست و فراملی و اروپایی که در برابر آن‌ها هیچ سازماندهی کارگری نتواند مستقیماً مبارزه کند — برای بازداشتن اقلیت‌های رادیکال ثروتمند یا جوامع بس توسعه‌یافته از ناراحت کردن سیستم به هر شیوه طراحی می‌شود.

در ۱۹۶۸، بسیاری از اقلیت درگیر در دموکراسی مستقیم آن بیرون در خیابان‌ها انتخابات، این کاربست در مانده و تشریفاتی دموکراسی نماینده‌محور، را به تعبیر مشهور سارتر، به سان «دامی برای ابلهان» می‌دیدند. آن‌چه شکاف میان زمانه‌ی ما و دهه‌ی ۱۹۶۰ نشان می‌دهد پیش از همه نوعی پیاده کردن پیشرفت گرایانه‌ی حق انتخاب کلی است — تلاش برای محروم کردن حتا دموکراسی «نماینده‌محور» از اعتبار آن در کوشش برای حذف کردن نتایج ناخوشایند حق انتخاب کلی و به نفع «عقلانی‌سازی» اراده‌ی مردم و بیان کردن آن اراده. واژه‌ی اجماع دیگر برای وصف کردن آن چیزی شایسته نیست که در واقع نوعی اجتماعی شدن مردم درون سکوت است — سکوت به سان رضایت؛ اما این همچنین چیزی درباره‌ی توانایی آفرینش‌گرانه و سرهم‌بندی‌وار دموس می‌گوید، هنگامی که حتا یک صندوق رأی هم می‌تواند به یک سلاح بدل شود. این امر پیش می‌نهد که دموکراسی می‌تواند خودش را از هگزر گوناگون‌ترین شکل‌های سیاسی باز اثبات کند. با جدی گرفتن تشریفاتی از مدافعه هنگامی که، چنان که کلبی مسلکی ژیسکار آشکارا روشن می‌کند، هیچ‌کس دیگری آن را جدی نمی‌گیرد، حتا رأی‌گیری، در این مورد، می‌تواند به یک آبی شدن «دموکراسی گریزان» بدل شود: توانمندی‌های سیاسی شهروندان

عادی.^۱ با رأی‌گیری می‌توان به سان سلاحی برخورد کرد که باید در حمله‌ی دموکراسی‌ستیزانه به حاکمیت مردمی از سوی «اروپا»یی به کار برود که خودش را به سان فرمان‌روای دموکراسی روی زمین نمایش می‌دهد، یک لقب — برجسب به فروش رفته با فرا خواندن صلح و عدالت، و بالاتر از همه، دموکراسی.

حراج دموکراسی

فهم مدرن پذیرفته‌شده از دموکراسی حکم‌رانی با رأی‌گیری است، اقتدار تصمیم‌گیری در مورد امور بنابر قاعده‌ی اکثریت، قاعده‌ی «بیشترین تعداد»؛ اما فهمی دیگر از این واژه، آشنا برای خوانندگان کتاب [معلم نادان]^۲ ژاک رانسیر، معنایی از قدرت را می‌رساند که نه کمی است و نه وابسته به کنترل؛ این در عوض قدرت توانمندی یا تواناسازی است: توان مردم عادی برای کشف کردن شیوه‌های کنش برای برآوردن دغدغه‌های معمول. رویارویی رانسیر با ژوزف ژاکوتو، و بازسازی ادامه‌دار او از آن رویارویی، کمک کرده‌اند آن چیزی را در دسترس قرار دهند که در واقع معنای آغازین و دامنه‌دارتر و اشاره‌گرانه‌تر کلمه‌ی دموکراسی بود: یعنی توانایی انجام دادن کارها. دموکراسی یک شکل حکومت نیست؛ و دغدغه‌ی تعداد نیز ندارد — نه دل‌مشغول یک اکثریت ستمگرانه است و نه یک اقلیت از آشوبگران. در یونان باستان، چنان که ژوزیا اویر اشاره می‌کند، از سه واژه‌ی بیانگر قدرت سیاسی — مونارکیا^۳ و الیگارکیا^۴ و دموکراتیا^۵ — تنها دموکراتیا نسبت به تعداد

1. See Sheldon Wolin, «Fugitive Democracy» in *Constellations* 1 (1994), pp. 11-25.

2. *Le Maître ignorant*

4. oligarchia

3. monarchia

5. democratia

بی‌دغدغه است. monos در monarchia گویای حکم‌رانی تک‌نفره است؛ hoi oligoi در oligarchia گویای قدرت شماری اندک است؛ تنها democratia پاسخی به پرسش «چند نفر؟» فراهم نمی‌کند.^۱ قدرت demos نه قدرت جمعیت است و نه اکثریت آن، در عوض قدرت هر کس است؛ هر کس همان قدر لایق حکم‌رانی است که لایق حکم‌پذیری است.

باین حال اگر دموکراسی به منزله‌ی «توان انجام کارها» از قانون تعداد آزاد است، این یک تقسیم موجود جهان به دو بخش را پیش‌فرض می‌گیرد، یک تقسیم‌بندی میان آنانی که دارای توان مشارکت در تصمیم‌گیری جمعی تعریف شده‌اند («بهترین مردم») و آنانی که گفته می‌شود این توان را ندارند. دموکراسی این تقسیم را به منزله‌ی پایه‌و‌اساس سازمانده‌ی زندگی سیاسی رد می‌کند؛ این دعوتی است به برابری از سوی مردمی که بنابر تعریف در میان بهترین مردم نیستند. «بهترین» در سرتاسر تاریخ به شیوه‌های متفاوتی تعریف شده‌اند: به عنوان آنانی که تبار اصیل و نژاد راستین دارند، آنانی که قدرت نظامی از خود نشان می‌دهند، به عنوان ثروتمندان، یا آنانی که از دانش پیچیده یا مهارت‌های مدیریتی برخوردار هستند. و چنان که امانوئل والرش‌تاین به ما یادآوری می‌کند، شیوه‌های تعریف کسی که از جمله‌ی «بهترین» به حساب می‌آید همواره با فرض‌هایی درباره‌ی خلق و خو یا سبک زندگی

1. See Jacques Rancière, *The Ignorant Schoolmaster*, trans Kristin Ross (Stanford: Stanford University Press, 1991); see also Josiah Ober, «The Original Meaning of 'Democracy', Capacity to Do Things, Not Majority Rule,» *Constellations* 15 (2008), 1-9.

«بهترین مردم» همراه بوده‌اند برای مثال، فرض‌هایی در مورد این که یک سرشت «متمدن» موهبت خاص آنان است.^۱

هنگامی که بلانکی در ۱۸۵۲ درباره‌ی سرشت لاسیتیکی نام دموکرات شکایت کرد، او پیشاپیش داشت تحریف ژرفی را ثبت می‌کرد که این واژه رفته‌رفته از سر می‌گذراند تحریفی که در سرتاسر امپراتوری دوم و پس از آن باقی ماند. تا آن هنگام این کلمه تا اندازه‌ی زیادی میراث انقلابی ۱۷۸۹ خودش را حفظ کرده بود؛ دموکرات برچسبی بود، برای مثالی، برای بسیاری از سازمان‌های چپ افراطی در دهه‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰؛ اما در جریان امپراتوری دوم، رژیم امپراتوری به طرزی کارآمد این واژه را از آن خودش کرده بود، تا حد زیادی موفقیت‌آمیز، با قرار دادن آن چه «دموکراسی» واقعی می‌نامید در تقابل با «حزب نظم» بورژوازی.^۲ به عبارت دیگر، امپراتور ادعا می‌کرد با «توده‌گرایی»^۳ یا حاکمیت را به مردم بازگردانده است. سلطنت‌طلبان در دهه‌های ۱۸۵۰ و ۱۸۶۰ پذیرای این کلمه شدند و آن را به دلخواه با امپراتوری برابر کردند؛ وزیر امور داخلی، یک بنایار تیست پُرشور، می‌توانست خودش را «مدافع دموکراسی» بنامد. تا سال ۱۸۶۹، برشماری‌ای حدودی از انواع و اقسام «دموکرات‌ها»^۴ در حال شکوفایی در زندگی سیاسی فرانسه این‌ها را در برمی‌گرفت: دموکرات‌های سوسیالیست، دموکرات‌های انقلابی، دموکرات‌های بورژوا،

1. Immanuel Wallerstein, «Democracy, Capitalism and Transformation,» *lecture at Documenta 11*, Vienna, March 16, 2001.

2. See Jean Dubois, *Le Vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872* (Paris: Larousse, 1962).

3. appel au peuple

دموکرات‌های امپریالیست، دموکرات‌های پیشرو، و دموکرات‌های اقتدارگرا. این فهرست نیز نکته‌ی موردنظر بلانکی را بازتاب می‌دهد — این که این واژه یک سره دلبخواهی در دسترس بود — و هم کوشش برخی سوسیالیست‌ها برای تصدیق میراث انقلابی این کلمه با بخشیدن دقت به موضع‌شان با یک کلمه‌ی وصفی مناسب؛ اما این کلمه به تنهایی و مستقل آن‌گاه همچون امروز عملاً حامل هیچ اطلاعاتی نبود. بلانکی تنها جمهوری خواه یا سوسیالیستی نبود که درباره‌ی به کار بردن کلمه‌ای که رقیبانش برای توصیف خودشان به کار می‌بردند دودل بود. چنان که او به مایلار می‌نویسد:

تو به من می‌گویی: «من نه بورژوا هستم، نه پرولتر. من یک دموکراتم.» از کلمه‌های بدون تعریف بر حذر باش، آن‌ها ابزار ارجح دسیسه‌گران هستند... آنان هستند که این گزین‌گویی زیبا را ابداع کردند: نه پرولتر و نه بورژوا، بلکه دموکرات!... کدام عقیده نمی‌تواند آشیانه‌ای زیر آن سقف پیدا کند؟ همه ادعا می‌کنند دموکرات هستند، حتا آریستوکرات‌ها.

دموکرات دیگر نامی بر تقسیم میان آنان که توانای حکمرانی سنجیده می‌شدند و آنان که ناتوان سنجیده می‌شدند نبودند که باید بر آن غلبه می‌شد: این نیز لاستیکی بود، هیچ تقلایی نمی‌کرد، و به عوض، تقسیم اجماع را پدید می‌آورد. حتا کمونارهای ۱۸۷۱، درگیر تجربه‌ی کوتاه عمرشان در به دست گرفتن مهار کارکردهای اجرایی و نهادی معمولاً اختصاص یافته به نخبگان سنتی، خودشان را دموکرات نمی‌نامیدند. اعلام شکل همبودگی محور حکومت در

پاریس در پی تسلیم فرانسه در برابر پروس بر هیچ چیز دلالت نمی‌کرد، اگر نه بر نوساخته‌ترین تعهد به سیاست دموکراتیک در روزگار مدرن. کمونارها در حیات کوتاه‌شان ساختارهای سلسله‌مراتبی و بوروکراتیک دیرپا را با شکل‌ها و رویه‌های دموکراتیک در هر تراز جابه جا کردند؛ باین حال این کارگزاران دموکراسی کلمه‌هایی دیگر جمهوری خواهان، مردم را برای توصیف خودشان ترجیح می‌دادند؛ اما من فکر می‌کنم این معنادار است که آن‌ها کلمه‌ی دموکراسی را یک سره کنار نگذاشتند. اگرچه این کلمه از چارچوب معنای حقیقی‌اش خارج شده و به دست دشمن افتاده بود، هنوز میراث ۱۷۸۹ را حفظ می‌کرد.

هنگامی که آرتور رمبو عنوان یکی از واپسین قطعات منثورش، شعری را که کمی پس از درگذشت کمون نوشته شد دموکراسی گذاشت، این عنوان چیزی بیش از یک پرچم نبود که زیر آن یک طبقه‌ی بورژوای متحرک و امپریالیستی از دل کلانشهر به «زمین‌های سست معطر» گسترش می‌یابد، و چنان که شعر می‌گوید، از «کلبی‌ترین فاحشه‌گری» تغذیه می‌کند، و «هر شورش منطقی را نابود می‌کند.»

دموکراسی

«به سوی آن سرزمین تحمل‌ناپذیر

پرچم برافراشته می‌ماند

و طبل‌های کوبان خفه می‌شوند

با فریاد زمخت دهاتی ما...»

«در کلانشهر ما از کلبی‌ترین فاحشه‌گری تغذیه

خواهیم کرد، ما هر شورش منطقی را نابود خواهیم کرد.»

«پیش به سوی زمین‌های سست معطر! در خدمت هیولاشترین بهره‌کشی‌های صنعتی یا نظامی.»

«خدا حافظ به تمامی این‌ها، و بی‌خیال که کجا.»

سربازهای حس‌نیت،

ما فلسفه‌ی وحشیگری خواهیم داشت؛

بی‌هیچ دانشی از علم، محروم در لذت‌های مان،

دنایای دوروبرمان به جهنم...

«این پیش‌روی واقعی است! به پیش... قدم‌رو!»

چه‌طور می‌شود اگر این رمبو باشد، و نه بودلر که در مقام شاعری استعاره‌ها و نمادهای مرکزی قرن نوزدهم را به بهترین شکل گرد آورده است؟ با تصویرهایی وام‌گرفته از ادگار آلن پو و ژول ورن، با پیش‌بینی‌هایی بیرون‌کشیده از جزوه‌های سیاسی، با سیماهایی برگرفته از رمان‌های کودکان و متن‌های علمی عامه‌پسند، رمبو نشان‌ها و آینده‌های ممکن هنگامه‌اش را گرد هم می‌آورد؛ و سرباز استعمارگر تا حد خیلی زیادی یکی از همان سیماهاست، پدیدآورنده‌ی همان اندازه، اگر نه بیشتر از حالت‌ها، گرایش‌ها، کلیشه‌ها، و جهت‌گیری‌های اصلی که کهنه‌جمع‌کن یا [پرسه‌گرد]^۱ برای آینده‌ی قرن‌های بیستم و بیست و یکم پدید می‌آورد. شعر

۱. P.aneur

«دموکراسی»، و اشراق‌ها به منزله‌ی یک گروه، به تعبیری، برلبه‌ی یک نظام جهانی در حال دگرگونی ایستاده‌اند: هنگامه‌ی آن‌ها گشایش یک جهان باهم‌رسم‌شده با استعمارگری است، هنگامه‌ای که یک رژیم به‌راستی بورژوازی آغاز به برپا کردن قاطع خودش می‌کند؛ اما آن‌چه درست پیش از نوشتن این شعرها روی می‌دهد نیز همان قدر مهم و معنادار است: کشتار طبقاتی‌ای که در دل «اروپای متمدن» روی داد: تیرباران‌های جمعی ده‌ها هزار کمونار در مه ۱۸۷۱. این اقدام از طرف حکومت بورژوا جمهوری خواه برای حذف فیزیکی یکایک و یکپارچه‌ی^۲ دشمن طبقاتی‌اش، کشتن همه‌ی آن کسانی که در تلاش کوتاه برای تغییر نظم سیاسی و اجتماعی درگیر شده بودند، بسیار خارق‌العاده است:

اعدام‌ها فقط در لوکزامبورگ روی نمی‌دادند؛ آنان مردم را در گوشه‌ی خیابان‌ها تیرباران می‌کردند، در گذرگاه‌های میان خانه‌ها، جلو درها، هر جایی که می‌توانستند دیواری پیدا کنند تا قربانیان را به آن تکیه دهند. کناره‌های ساحل سن شاهد کشتارهای وحشیانه بودند. زیر پون نوف^۳ آن‌ها برای هشت روز پیایی داشتند مردم را اعدام می‌کردند. بعد از ظهرها، آقایان و خانم‌هاشان بیرون می‌آمدند تا کشته شدن زندانیان را تماشا کنند. آن زوج‌های برازنده همان‌طور در مراسم آدم‌کشی شرکت می‌کردند که در نمایشی حضور به هم می‌رساندند.

See Kristin Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988; rpt. Verso, 2008); see also Fredric Jameson, 'Rimbaud and the Spatial Text,' in Tak-Wai Wong and M. A. Abbas, eds., *Rewriting Literary History* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1984).

2. en bloc

3. Pont Neuf

در یک گوشه‌ی کرانه‌ی چپ که محله‌ی پانتئون را در برمی‌گیرد، نیم‌دوجین دادگاه نظامی مشغول کار بودند. کشتارهای گروهی در لوکزامبورگ روی دادند، اما آنان مردم را در مونی، در لوبزروتوار، در مدرسه‌ی حقوق، در اکول پلی تکنیک، و در پانتئون نیز تیرباران می‌کردند؛ آنان مردم را در کلژدوفرانس اعدام می‌کردند، براساس حکم‌های صادرشده از سوی یک سرپرست در اتاق سمت چپ ورودی اصلی. اعدام‌هایی پی‌درپی در بازار مویر نیز ادامه داشتند.

شش دادگاه نظامی تنها برای این یک محله. به خاطر هر یک از آن‌ها، مرگ‌های بیشتر و بیشتر. در لوکزامبورگ به‌تنهایی بیش از یک هزار نفر کشته شدند. همچنان که آنان پیش رفتند، ورسای قاضی‌های نظامی بدشگونی را یک‌به‌یک در هر میدان به کار گماشت که تنها وظیفه‌ی آن‌ها سازماندهی کشتار بود؛ قضاوت اهمیتی نداشت. در اطراف کشتارگاه‌های بزرگ لوکزامبورگ، اکول میلیتر، پار مونکو، لا راکت، پرلاشر، و بوت شامون، و باز برخی دیگر کشتارهای بی‌شماری به سیاقی سر بسته‌تر انجام شدند، با نمایش محسوس کمتر و شکوه کمتر.^۱

من به تفصیل از این گزارش شاهد عینی از «هفته‌ی خونین»^۲ نقل کرده‌ام، چون فکر می‌کنم ما باید بر صرف حجم نفرت به‌نمایش درآمده از سوی حکومت بورژوا - جمهوری خواه درنگ کنیم، بر آن چه

1. Maxime Vuillaume, *Mes Cahiers rouges au temps de la commune* (Aries: Actes Sud, 1998), pp. 68-69.
2. semaine sanglante

لوسیانو کانفورا «خصومت خشمگینانه‌ی اکثریت» می‌نامد؛^۱ زیرا، چنان که او به ما یادآوری می‌کند، این کشتار طبقاتی بود که شکست آن دموکراسی بود و سبب پیدایش جمهوری سوم شد. در نوامبر همان سال، رمبو و دوستش دلانی، بر خیابان‌های پاریس قدم می‌زدند، و ردها و نشان‌های سوراخ گلوله‌های به جامانده در دیوارهای خانه‌ها و پانتئون را بررسی می‌کردند؛ ماه‌ها و در واقع سال‌های پس از آن کشتار حال‌وهوایی سیاسی بر جای گذاشتند که چنان که رمبو به دوستش اشاره کرد، آکنده از «نابودی، آشوب... همه‌ی واکنش‌های ممکن و حتا محتمل» بود.^۲ اشراق‌ها به روی جنبش گسترش‌گرایی اواخر قرن نوزدهم و آفرینش سراسری یک آگاهی سودمند برای بازتولید یک طبقه‌ی سرکوب‌گر و استعمارگر پیامد این امر گشوده می‌شود. در برخی از شعرهای فوتوریستی‌تر یا آینده‌گراتر رمبو، او پیش‌بینی می‌کند که آن جنبش به یک جهان گس و همگن می‌انجامد: «یک جهان کوچک و بی‌رنگ و تخت» چنان که او در شعری می‌گوید، یا به «همان جادوی بورژوایی هر جایی که بارتان شما را بر زمین بگذارد.» در شعرهای دیگر من در این جا به [جهان وطن]^۳، [بربر]^۴، و [شب تاریخی]^۵ فکر می‌کنم او به ما بعضی از شیوه‌هایی را نشان می‌دهد که تخیل بورژوایی خودش را با تصویرهای آخرزمانی از مرگ خودش سرمست می‌کند. در این دسته‌ی دوم از شعرها، رمبو آینده‌ی لغوشده‌ی یک سرنوشت

1. Luciano Canfora, *Democracy in Europe* (Maiden, MA: Blackwell, 2006), p. 120.
2. Rimbaud, cited by Ernest Delahaye in Arthur Rimbaud, *Oeuvres complètes*, ed. Rolland de Renèveille et Jules Mouquet (Paris: Gallimard, 1965), p. 745.
3. Métropolitain
4. Barbare
5. Soir historique

امپراتورانه‌ی هم‌اکنون ناپدیدشده را نمایش می‌دهد: یک تصویر سراسر بینانه که در آن چشم‌اندازهای بلورین و خیال‌انگیز شهر باز به پیش‌نگاره‌های باستانی از پایان جهان در بلایای جغرافیایی انفجار یخ و برف می‌پیوندند؛ پل‌ها و بزرگراه‌های درهم‌تنیده کنار قبیله‌های بربری پهلومی گیرند، یک آتش‌سوزی عالم‌گیر باز آینده، یکباره قطبی و آتشین، آشوبناک و درعین حال هولناک.

چگونه پس از درگذشت کمون می‌توان آینده را به خیال آورد؟ پس از از سر گذراندن فوران و تکامل و انحلال آن تجربه‌ی آزمایشی نامعمول در دموکراسی، اینک رویاروی «مرداب»، چنان که او آن را می‌نامید، مرداب طبقات متوسط فرانسوی استحکام‌بخش انگیزه‌ی استعمارگرانه‌ای که آن‌ها را از خلال چند دهه‌ی بعد به پیش برانند، رمبو برمی‌گزیند که هم پیروزی و هم مرگ آن طبقه را در دنباله‌ای از شعرهای منشور آینده‌گرایانه و خیال‌پرورانه پیش‌نگاری کند پیروزی آن طبقه در یک همگن‌سازی پیشرفت‌گرایانه‌ی کره‌ی خاکی، و مرگ آن در یک زمین درهم‌ترکیده.

بنابراین، شعر دموکراسی رمبو، نشانگر هنگامه‌ی دقیقی است که واژه‌ی دموکراسی دیگر برای بیان کردن خواست‌های مردم در یک پیکار طبقاتی ملی به کار نمی‌رود، بلکه در عوض برای توجیه کردن سیاست‌های استعمارگرانه‌ی «سرزمین‌های متمدن» در پیکاری در یک مقیاس بین‌المللی میان غرب و باقی جهان، متمدن و نامتمدن، به کار برده می‌شود. رمبو آن حکایت افسانه‌ای را در بخش [خون بدسگال]^۱ از [فصلی در دوزخ]^۲ بازگو می‌کند

1. Mauvais Sang

2. Une Saison en enfer

و نمایی طبقاتی افزوده از فرستادگان تمدن‌آفرین را در شعری به نام جنبش فراهم می‌آورد:

اینان فاتحان جهان‌اند،

جویندگان بخت کیمیایی شخصی خویش؛

سرگرمی و آسایش همراه آنان است؛

آنان برای نژادها، برای طبقه‌ها، برای حیوان‌ها با خود آموزش می‌آورند

درون این کشتی، آرامش و سرگیجه

در روشنایی توفانی،

در شب‌های هولناک مطالعه.

طنین دموکراسی نگاشته‌شده به دست رمبو قطعاً تغییر کرده بود، نه صرفاً رقیق‌شده بلکه آکنده از محتوایی بیگانه، چنان که همان گروه‌هایی که در آغاز قرن از آن می‌ترسیدند در پایان قرن به پذیرش آن آغازیدند. همچون در شعر رمبو، دموکراسی یک علم می‌شود،

یک شعار، یک گواه اثبات متمدن بودن و نیز مکمل روحانی حیات، برگ موسی آرمانی، برای غرب متمدن و تمدن‌آفرین. دولت، به نام دموکراسی نماینده‌محور، تاریخی از کشتار طبقاتی را آغاز می‌کند، درون اروپا در قالب کمون و فراسوی آن، در حوزه‌های استعماری؛ خشونت‌ی که پژواک‌های آن را در زبان تهدید و تحقیر نشانه‌رفته به سوی ایرلندی‌ها در زمان رأی‌گیری سال ۲۰۰۸ می‌توان شنید. غرب، به منزله‌ی جهان دموکراتیک، می‌تواند رهبر اخلاقی جهان شود؛ زیرا هژمونی آن پایه‌و‌اساس پیشرفت در

سرتاسر جهان است. از این «فاتحان جهان» تا «امن کردن جهان برای دموکراسی» وودرو ویلسون و همین طور تا ضبط هری ترومن از دموکراسی در زبان و پروژه‌ی اقتصاد توسعه به هیچ جهشی نیاز نیست.^۱

اما پیش از آن که پیش‌نگاره‌ی رمبو از تاریخ جهان را کنار بگذاریم، باید شعری را در بستر «دموکراسی» و «جنبش» بررسی کنیم که شاید سخنان زیادی با هنگامه‌ی تاریخی خود ما داشته باشد؛ شعری ساختاریافته به‌سان یک خطابه‌ی تبلیغاتی بلند با عنوان «حراج». در یک حال و هوای پرورده‌ی چیدمان‌های همان قدر مدرن و جادویی، این شعر خروش انقلابی و شعار تبلیغاتی را تمایزناپذیر از یکدیگر در یک یورش عمومی‌شده‌ی کالاها و خدمات مصرفی نمایش می‌دهد: «حراج — بدن‌های گران‌بها، فراسوی نژاد یا جهان یا جنسیت یا تبار!» هم «حراج» و هم «دموکراسی» دگرگونی‌های آگاهی را به نفوذ نسبی روابط بازار به درون زندگی روزمره ربط می‌دهند خواه این‌ها در مستعمره‌های بیگانه^۲ باشند یا در دل کلانشهر اروپایی (یک سنونات سروده‌شده در همین زمان، با عنوان پاریس، یکسره در برگیرنده‌ی نغمه‌های تبلیغاتی برداشته‌شده از ویتترین‌های پاریسی است). آن‌چه چه‌بسا بتواند احساس پیشگویانه یا فوق‌العاده معاصر این شعرها نامیده شود وقتی باهم خوانده شوند، آن‌ها با عنوان

۱. هری ترومن، ۲۰ ژانویه ۱۹۴۹: «ما باید یک برنامه‌ی نوین دلیرانه را برای قرار دادن بهره‌های بیش‌زوی‌های علمی و پیشرفت صنعتی‌مان در دسترس برای بهبود و رشد منطقه‌های توسعه‌نیافته آغاز کنیم»

2. outremer

این فصل برابر می‌شوند، «حراج دموکراسی» به شیوه‌ای ربط دارد که قرن بیستم برابری میان دموکراسی (در شکل وارونه‌ی آن) و مصرف آغازشده در زمان رمبو را استحکام بخشید: دموکراسی به‌منزله‌ی حق خریدن. دموکراسی‌های لیبرال غربی امروز هر چه بیشتر از بهبودشان از این جهت اطمینان دارند که آن‌ها به طرزی کامل‌تر سیاست‌زدوده می‌شوند، و به‌سان نوعی حال و هوای به‌اشتباه بی‌زمان زیسته می‌شوند، یک محیط یا اسلوب حیات. و این حال و هوای تجسم‌یافته از سوی رمبو در «حراج» است: مبادله‌ی آزاد کالاها، بدن‌ها، نامزدها، سبک‌های زندگی، و آینده‌های ممکن. «حراج زادگاه‌ها و کوچ‌ها، سرگرمی‌ها، افسون‌ها و آسایش کامل، و هیاهو، حرکت و آینده‌ای که در پی می‌آورند!»

امروزه دموکراسی شعار کم‌وبیش همه‌ی رهبران روی زمین است (و باقی، دیر یا زود، به زور به درون این چارچوب آورده خواهند شد). آن‌چه زمانه‌ی ما را از هنگامه‌ی خارق‌العاده‌ی رمبو جدا می‌کند چیزی به نام جنگ سرد و پایان گرفتن آن است. در چارچوب توسعه‌ی «دموکراسی»، دشوار است دست‌بالا گرفتن بهره‌ی هنگفتی که حکومت‌های غربی توانستند هنگامی که سرکشانند که آن‌ها با موفقیت دموکراسی را به‌منزله‌ی وزنه‌ی تعادل مقابل کمونیسم پیش کشیدند. آن‌ها عملاً مهار تمامی این کلمه را برای خودشان به دست گرفته بودند، و هیچ ردنشانی از طنین انقلابی سابق آن به جای نگذاشتند. در حقیقت، دموکراسی به ایدئولوژی‌ای طبقاتی بدل شده بود که نظام‌هایی را توجیه می‌کرد که به شمار بسیار اندکی از مردم اجازه‌ی حکمرانی می‌دادند و به تعبیری، حکمرانی بدون مردم؛ نظام‌هایی که به‌ظاهر هرگونه امکان دیگری

جز باز تولید نامتناهی کارکرد خودشان را طرد می‌کنند. توانایی نامیدن یک اقتصاد بازار آزاد بازرسی نشده و قاعده‌رسته، یک تقابل بی‌رحم و بی‌هیچ قیدوبند با کمونیسم، یک حق مداخله به شیوه‌ی نظامی و غیر از آن در ملت‌های حاکم بی‌شمار و امور داخلی آن‌ها توانایی یافتن به خواندن همه‌ی این‌ها به نام دموکراسی یک کارستان باورنکردنی بود. کامیابی در وا داشتن بازار به این‌که به منزله‌ی یک شرط بدیهی دموکراسی قلمداد شود و دموکراسی به منزله‌ی به کار انداختن سنگدلانه‌ی بازار نگرسته شود دستاوردی برجسته است. این دستاورد به طرزی چشم‌گیر در این راستا یاری شد، در فرانسه، دست‌کم، در واکنش علیه سال‌های ۶۸، همچون انقلاب کبیر فرانسه، زیر سرپرستی عمیقاً دموکراسی‌ستیزانه‌ی فرانسوا فوره، و به یک کار صبورانه از روی بی‌ملاحظگی واگذار شد، در قیاس با انقلاب پذیرفتنی ۱۷۷۶ لکه‌ی بدنامی گرفت و در نهایت با استالینسم و جنایت‌های پل پات [رهبر خمرهای سرخ] پیوند یافت. و سرانجام، با پایان «سوسیالیسم واقعاً موجود»، چنین می‌نمود، کار ما قطعاً با هنگامه‌های گسست یا ستیز به پایان رسیده بود، و جامعه می‌توانست از حالا به بعد جایی برای مشورت «دموکراتیک» بی‌وقفه، گفت‌وگو، بحث و نوعی تنظیم مداوم روابط اجتماعی باشد. هنگامه‌ی رمبو، چنان‌که در «دموکراسی» دیده‌ایم، آغازگر عصر «امپراتوری دموکراسی» بود: یک برنامه‌ی طبیعی و گریزناپذیر طراحی شده برای به بار آوردن آینده‌ای از پیش‌مقدر برای توسعه یافتن مردمان یا موجودیت‌ها؛ اما «دموکراسی» درست همان‌قدر نیز، چنان‌که در «حراج» دیدیم، در بخش غیرنظامی در کار است: جایی که نظام اصلی حکمرانی در یک جامعه اقتصاد

است، یک نیروی تاریخی عظیم فراتر از قدرت انسانی، و جایی که اجماعی خاموش ما را با خبر می‌کند که توازن پدیدآمده به واسطه‌ی اقتصاد بهترین جهان را از میان همه‌ی جهان‌های ممکن تعریف می‌کند.

آیا این یک آلودگی همیشگی زبان سیاست است؟ آیا من می‌توانم خودم را یک دموکرات بنامم؟

این به یقین کافی نیست که تنها به شیوه‌ای فزاینده، دموکراسی «ناکام» یا «نابسند»ی این یا آن قانون، حزب، یا دولت را نقد کنیم. انجام دادن چنین کاری محصور باقی ماندن در نظامی است که مثلاً از نقد قبض خشونت‌بار رویه‌های انتخاباتی به دست کسی چون رابرت موگابه در زیمبابوه کاملاً خوشحال است، اما در برابر همان فرایند، هنگامی که به واسطه‌ی پدیده‌هایی اقتصادی به انجام می‌رسد که به مناسک و تشریفات دموکراتیک احترام می‌گذارند، ناتوان می‌ماند — برای نمونه، مانند باج‌گیری‌های آی‌ام‌اف^۱. در واقع، فهم دموکراسی به منزله‌ی چیزی وابسته به انتخابات یا اراده‌ی اکثریت یک فهم تاریخی بسیار تازه است. آنچه دموکراسی نماینده‌محور نامیده می‌شود — که در زمانه‌ی ما گفته می‌شود در برگرفته‌ی انتخابات آزاد، احزاب سیاسی آزاد، مطبوعات آزاد، البته، بازار آزاد است — در واقع شکلی از الیگارشی است: نمایندگی از سوی یک اقلیت بهره‌مند از عنوان پیشکاران یا معتمدان امور همگانی. همه‌ی «دموکراسی‌های صنعتی پیشرفته»ی امروز در واقع دموکراسی‌هایی الیگارشی‌وار هستند: آن‌ها پیروزی یک الیگارشی

۱. IMF: صندوق بین‌المللی پول.

بویا را بازمی‌نمایانند؛ یک حکومت جهانی مرکزیت یافته بر ثروت هنگفت و پرستش ثروت، اما قادر به ساختن اجماع و مشروعیت به میانجی انتخاباتی که با محدود کردن طیف انتخاب‌ها، به طرزی کارآمد از برتری طبقات متوسط و بالاتر حراست می‌کند.^۱

من فکر می‌کنم ما باید هم این را به عنوان امر واقع بازشناسیم، یعنی عدم دموکراسی یا وارونگی آن در واقعیت را بازشناسیم، و در همین حال این را هم تصدیق کنیم که حفظ معنای آغازین و دامنه‌گستر این واژه چه قدر ضروری و حیاتی است. اگر ما در فهمی از دموکراسی به منزله‌ی یک شکل حکومت اسیر بمانیم، آن‌گاه هیچ چاره‌ای نداریم جز آن‌که این کلمه را به دشمنی و نهیم که آن را تصاحب کرده است؛ اما دقیقاً چون این یک شکل حکومت نیست، چون این گونه‌ای از ساخت یا نهاد نیست، دموکراسی، به منزله‌ی قدرت هر کس برای درگیر کردن خودش با امور همگانی، نام دیگری برای ویژگی خود سیاست می‌شود. این شاید وجود داشته باشد یا اصلاً وجود نداشته باشد، و شاید خودش را در گوناگون‌ترین نمودها باز اثبات کند. این یک هنگامه است، در بهترین حالت یک برنامه و نه یک شکل. به منزله‌ی نام پیکار علیه خصوصی‌سازی مدام زندگی عمومی، دموکراسی، مانند عشق در یکی از خیل شعارهای رمبو، باید بازسازی شود.

1. See Canfora, *Democracy in Europe*, pp. 214-252.

از دموکراسی تا خشونت الاهی اسلاوی ژرژک

یک

در دوران کنونی که خود را پساییدئولوژیکی اعلام می‌کند، ایدئولوژی به این سان بیش از همیشه یک میدان نبرد است — در میان چیزهای دیگر، نبرد برای از آن خود کردن سنت‌های گذشته. یکی از روشن‌ترین نشانه‌های گویای مخمضی ما مصادره‌ی لیبرال مارتین لوتر کینگ است که فی‌نفسه عملیات ایدئولوژیکی نمونه‌ای است. هنری لوئیس تیلر تازگی‌ها این طور اظهار نظر کرد: «هر کسی می‌داند — حتا کم‌سن‌وسال‌ترین کودک دربارهی مارتین لوتر کینگ می‌داند — که می‌تواند بگوید مشهورترین هنگامه‌ی او آن سخنرانی "من رؤیایی در سر دارم" بود. هیچ‌کس نمی‌تواند بیشتر از همین یک جمله پیش برود. تمامی آن‌چه ما می‌دانیم این است که این مرد رؤیایی در سر داشت. ما نمی‌دانیم این رؤیا چه بود.» کینگ از جماعتی که او را در مارس ۱۹۶۳ در واشنگتن تشویق کردند راه‌درازی را طی کرده بود، هنگامی که به عنوان «رهبر اخلاق ملت ما» معرفی شد؛ با بر عهده گرفتن مسائلی خارج از تبعیض نژادی، او بیشتر پشتیبانی عمومی را از دست داده بود و بیش از پیش

منفور قلمداد می‌شد. او به مسائل فقر و نظامی‌گرایی را پرداخت، چون آن‌ها را برای تبدیل برابری به چیزی واقعی و نه فقط برابری نژادی، بلکه برابری در واقعیت، حیاتی می‌انگاشت. با بیان در قالب واژگان بدیو، کینگ از «اصل موضوعی برابری» پیروی کرد که کاملاً فراسوی موضوع تبعیض نژادی بود: او در زمان مرگش روی مقوله‌های فقرستیزی و جنگ‌ستیزی کار می‌کرد. او علیه جنگ ویتنام سخنرانی کرده بود و هنگامی که در آوریل ۱۹۶۸ کشته شد، برای پشتیبانی از اعتصاب کارگران بهداشت در ممفیس بود. پیروی از کینگ به معنای پیروی از راه غیرمردم‌پسند بود، نه راه مردم‌پسند. امروزه، برابری میان سفیدپوستان و سیاه‌پوستان، به منزله‌ی بخشی از رؤیای امریکایی، گرمی داشته شده، یک اصل موضوعی سیاسی-اخلاقی بدیهی پنداشته می‌شود. با این حال در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ کمونیست‌ها تنها نیروی سیاسی مدافع برابری کامل میان نژادها بودند.

بنابراین بگذارید من به درون دریای عمیق ایدئولوژی شیرجه بزنم و به مسئله‌ی دموکراسی مستقیماً پردازم. هنگامی که یک نفر به ضربه زدن بر بنیاد دموکراسی متهم می‌شود، پاسخ او باید به این سان بازگویی پاسخ به رویکردی همسان (که کمونیست‌ها در حال ضربه زدن بر بنیاد خانواده، دارایی، آزادی، و غیره هستند). در مانیفست کمونیست باشد: نظم حاکم خودش پیشاپیش در حال ضربه زدن بر بنیاد آن‌هاست. به همان سیاق که آزادی (بازار) برای آنان که نیروی کارشان را می‌فروشند ناآزادی است، به همان سیاق که بنیاد خانواده با خانواده‌ی بورژوازی به سان روسپی‌گری قانونمند سست می‌شود، بنیاد دموکراسی نیز با شکل پارلمانی آن سست

می‌شود، با منفعل شدن همایند اکثریت غالب و همچنین امتیازهای اجرایی فزاینده‌ی نهفته در منطق روبه‌گسترش وضعیت اضطراری. در پاییز ۲۰۰۷ بحثی عمومی در جمهوری چک در جوش و خروش بود: اگرچه اکثریت غالب مردم (حدود ۷۰ درصد) مخالف نصب رادارهای ارتش امریکا روی قلمرو سرزمین‌شان بودند، حکومت به این پروژه ادامه داد. نمایندگان حکومت، با ادعای این‌که درباره‌ی چنین موضوع حساسی که با امنیت ملی ارتباط دارد نباید با رأی‌گیری تصمیم‌گیری کرد، درخواست‌های همه‌پرسی را رد کردند. کار را باید به کارشناسان نظامی سپرد (به طرز جالب توجه، همین نمایندگان به یک دلیل مطلقاً سیاسی برای این تصمیم توسل جستند: امریکا به چک‌ها سه بار در تاریخ‌شان برای دست‌یابی به آزادی کمک کرده بود (۱۹۱۸، ۱۹۴۵، ۱۹۸۹)، بنابراین حالا نوبت چک‌ها بود که لطف آن کشور را جبران کنند...) اگر این منطق را تا آخر دنبال کنیم، به نتیجه‌ای عجیب می‌رسیم: پس چه چیزی برای رأی‌گیری هست؟ آیا تصمیم‌های اقتصادی هم نباید بر عهده‌ی کارشناسان اقتصادی گذاشته شوند، و از این دست؟

این ما را به موضوع مهم رابطه‌ی مبهم میان قدرت و دانش در جوامع مدرن می‌رساند. اصالت ژاک لاکان در برخورد با جف فوکو که به موتیف پیوستگی آن‌ها گوناگونی بی‌پایانی می‌داد (دانش بی‌طرف نیست، دانش در خودش یک دموستگاه قدرت و کنتر است)، لاکان برگسستگی میان دانش و قدرت پافشاری می‌کرد

— در دوران ما، دانش رشدی نامتناسب در نسبت با اثرات قدرت یافته است. راه‌های زیادی برای خواندن این تر هست. نخست، می‌توان آن را بیانگر یک واقعیت بدیهی، ولو اغلب نادیده‌مانده، خواند: ما خیلی سریع به دانستن چیزهای بیشتری دست می‌یابیم، و نمی‌دانیم با آن‌ها چه کنیم. دورنمای بحران زیست‌محیطی در این جا الگوماست: چه می‌شود اگر آن‌چه ما را ناتوان از کنش می‌کند این واقعیت نباشد که ما «هنوز به قدر کافی نمی‌دانیم» (آیا صنعت انسانی واقعاً در قبال گرم شدن زمین مسئول است، و از این دست)، بلکه، برعکس، این واقعیت باشد که ما خیلی زیادی می‌دانیم و نمی‌دانیم با این انبوه دانش نامنسجم چه کنیم، چگونه آن را مطیع یک مهتر — دال کنیم؟ این ما را به یک تراز شایسته‌تر می‌رساند، تراز تنش میان S1 و S2: زنجیره‌ی دانش دیگر از سوی مهتر — دال‌ها تمامیت یافته / کوک خورده نیست. رشد تشریحی مهارناپذیر دانش علمی به رانه به‌سان بی‌سر^۱ مربوط می‌شود. به این سان زاندن — به — دانش قدرتی را از بند می‌رهاند «که قدرت مهتری و سروری نیست»: یک قدرت درخور کاریست دانش چنان که هست. کلیسا این کمبود را حس کرد و به سرعت خودش را در مقام مهتری پیش کشید که ضمانت خواهد کرد انفجار دانش علمی درون «حدود انسانی» باقی خواهد ماند و بر ما غلبه نخواهد کرد — البته، یک امید واهی.

این‌که چه قدر حق با لاکان است هنگامی که او مدرنیته را

۱. بی‌آغاز، بی‌رهبر همگی برابری برای صفت acephalous هستند که برگرفته از کلمه‌ی یونانی κεφαλος است.

به‌سان سر بر آوردن «گفتار دانشگاه» می‌بیند زمانی روشن می‌شود که ما بر عبارت «خدمت کردن به مردم» تمرکز کنیم. نه تنها رهبر به واسطه‌ی خدمت به مردم مشروعیت می‌یابد، خود پادشاه باید نقشش به عنوان «والا ترین خادم مردم» را بازسازی کند (چنان که فردریک کیپر بیان می‌کرد). نکته‌ی حیاتی این است که هیچ کسی نیست که خدمت نکند، بلکه تنها به او خدمت شود: مردم عادی به دولت یا مردم خدمت می‌کنند، خود دولت هم به مردم خدمت می‌کند. این منطق در استالینسم به اوج خودش می‌رسد که تمامی جمعیت خدمت می‌کنند: کارگران عادی قرار است بهبودشان را فدای اجتماع‌شان کنند، رهبران شش‌و‌روز کار می‌کنند، تا به مردم خدمت کنند (اگرچه «حقیقت» آنان S1 است، مهتر — دال) ... کارگزاری که به او خدمت می‌شود، مردم، هیچ وجود جوهری مثبتی ندارد: این نام مُلک مغاک‌گونی است که هر فرد موجود به آن خدمت می‌کند. بهای این پارادوکس، البته، مجموعه‌ای است از پارادوکس‌های خودارجاعی: مردم به‌منزله‌ی افراد به خودشان به‌منزله‌ی مردم خدمت می‌کنند، و از این دست. چیزی که در این میان نیروبخش خواهد بود یافتن افرادی آماده‌ی پذیرفتن ساده‌دلانه‌ی جایگاه مهتر است که به‌سادگی ادعا کنند: «آن کسی که شما به او خدمت می‌کنید منم!» بدون آن‌که این جایگاه یک مهتر در دانش خادمان — رهبران آنان از خودبیگانه شود.

دو

مورد چین نمونه‌ای مثال‌زدنی از این بن‌بست دموکراسی است: در برابر انفجار امروزی سرمایه‌داری در چین، تحلیلگران اغلب می‌پرسند چه وقت دموکراسی سیاسی به‌منزله‌ی ضمیمه‌ی سیاسی

«طبیعی» سرمایه‌داری اجرای خودش را تحمیل خواهد کرد؛
 با این حال، یک تحلیل دقیق‌تر به سرعت طلسم این امید را باطل
 می‌کند.

به جای درک کردن آن‌چه در چین امروز در جریان است
 به منزله‌ی یک کژدیسی شرقی - استبدادی از سرمایه‌داری، باید
 در آن تکرار توسعه‌ی سرمایه‌داری در خود اروپا را دید. در
 مدرنیته‌ی ابتدایی بیشتر دولت‌های اروپایی از دموکراتیک بودن
 بسیار دور بودند - اگر آن‌ها دموکراتیک بودند (چنان که در مورد
 هلند این‌طور بود)، این وضعیت تنها برای نخبه‌ی لیبرال بود، نه
 برای کارگران. شروط سرمایه‌داری به وسیله‌ی یک دیکتاتوری
 دولتی بی‌رحم ساخته و حفظ می‌شدند، بسیار همانند چین امروز
 دولت مصادره‌های خشونت‌بار مردم عادی را قانونی می‌کرد و این
 همان چیزی بود که آنان را به پرولترها بدل می‌کرد و آنان را در
 نقش نوین‌شان انضباط می‌داد. همه‌ی ویژگی‌هایی که ما امروزه با
 دموکراسی لیبرال و آزادی یکی می‌پنداریم (اتحادیه‌های بازرگانی،
 رأی‌گیری همگانی، آموزش آزاد همگانی، آزادی مطبوعات، و
 غیره) در یک نبرد دشوار و طولانی طبقات پایین‌تر در سرتاسر
 قرن نوزدهم به دست آمدند؛ آن‌ها به هیچ‌روی پیامدی طبیعی از
 روابط سرمایه‌دارانه نبودند. فهرست درخواست‌هایی را به یاد
 آورید که مانیفست کمونیست با آن به پایان می‌رسد: بیشتر آن‌ها،
 پیش از آنکه به جز الغای مالکیت خصوصی با وسایل تولید، امروزه به
 طور گسترده در دموکراسی‌های «بورژوایی» پذیرفته می‌شوند -
 نتیجه‌ی نبردهای مردمی.

یک واقعیت نادیده‌مانده‌ی دیگر را به یاد بیاورید: امروزه،

برابری میان سفیدپوستان و سیاه‌پوستان به منزله‌ی بخشی از رؤیای
 آمریکایی گرامی داشته، و یک اصل موضوعی سیاسی - اخلاقی
 بدیهی پنداشته می‌شود - با این حال، در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰
 کمونیست‌ها تنها نیروی سیاسی مدافع برابری کامل میان نژادها
 بودند. آن کسانی که از پیوند طبیعی میان سرمایه‌داری و دموکراسی
 دفاع می‌کنند همان‌طور تقلب می‌کنند که کلیسای کاتولیک هنگامی
 تقلب می‌کند که خودش را در مقام مدافع طبیعی دموکراسی و
 حقوق بشر در برابر تهدید تمامیت‌خواهی نشان می‌دهد -
 انگار نه‌انگار که کلیسا دموکراسی را تنها در پایان قرن نوزدهم
 پذیرفته بود، و حتا آن زمان هم با دندان‌های به هم فشرده، به‌سان
 یک سازش ناچار، با روشن کردن این موضوع که شاهنشاهی را
 ترجیح می‌داد و این که این یک امتیاز دادن به زمانه‌ی نو بود این
 کار را انجام می‌داد. کلیسای کاتولیک در مقام یک دیدبان احترام
 به آزادی و کرامت انسانی؟ بیا بید آزمایش ذهنی ساده‌ای انجام
 دهیم. تا اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ کلیسا نمایه‌ی (نا)مشهور آثاری را
 حفظ می‌کرد که خواندن‌شان بر مسیحیان کاتولیک (عادی) ممنوع
 بود؛ تنها می‌شد تصور کرد که تاریخ هنری و فکری اروپای مدرن
 چه ریختی پیدا می‌کرد اگر از آن همه‌ی آثاری را حذف می‌کردند
 که در یک برهه یا برهه‌ی دیگر، از این نمایه سر درمی‌آوردند
 یک اروپای مدرن بدون دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس، هیوم، کانته،
 هگل، مارکس، نیچه، کافکا، سارتر، حال بگذریم از اکثریت غالب
 آثار برجسته‌ی ادبیات مدرن.

به این سان هیچ چیز شگرفی در چین امروز نیست: آن‌چه
 آن‌جا روی می‌دهد صرفاً گذشته‌ی فراموش‌شده‌ی خود ما را

تکرار می‌کند؛ بنابراین درباره‌ی پس‌اندیشی برخی منتقدان لیبرال غربی چه می‌گویید: توسعه‌ی چین چه قدر سریع‌تر می‌بود اگر با دموکراسی سیاسی ترکیب می‌شد؟ در مصاحبه‌ای تلویزیونی چند سال پیش، رالف دارندورف بی‌اعتمادی فزاینده به دموکراسی را به این واقعیت پیوند داد که پس از هر دگرگونی انقلابی، راه رسیدن به شکوفایی نوین از میان «دره‌ی اشک‌ها» می‌گذرد: پس از از کار افتادن سوسیالیسم، نمی‌توان مستقیماً به‌وفور یک اقتصاد بازار موفق گذر کرد — رفاه و ایمنی سوسیالیستی باید پیاده می‌شد، و این نخستین گام‌ها ناگزیر دردناک هستند؛ و همین را در مورد اروپای غربی نیز می‌توان گفت؛ جایی که گذر از دولت رفاه به اقتصاد نوین جهانی در بردارنده‌ی چشم‌پوشی‌های دردناک و ایمنی کمتر و تأمین اجتماعی ضمانت‌شده‌ی کمتر است. برای دارندورف، بهترین خلاصه‌سازی مسئله با این واقعیت ساده انجام می‌شود که این گذر دردناک از میان «دره‌ی اشک‌ها» بیشتر از دوره‌ی میانگین بین انتخابات (دموکراتیک) طول می‌کشد، بنابراین وسوسه‌ی به تعویق انداختن دگرگونی‌های دشوار برای بهره‌های انتخاباتی کوتاه‌مدت شدید است. این جا الگوی سرمشق یا س قشر وسیع ملت‌های پساکمونیست از نتایج اقتصادی نظم دموکراتیک نوین است: در روزهای باشکوه ۱۹۸۹ آن‌ها دموکراسی را با وفور نعمت جوامع مصرف‌گرای غربی برابر می‌پنداشتند و اکنون، سه سال بعد، هنگامی که آن وفور نعمت هنوز غایب است، آن‌ها خود دموکراسی را مقصر می‌دانند... بدبختانه، او خیلی کمتر روی وسوسه‌ی نقطه‌ی مقابل تمرکز می‌کند: اگر اکثریت در برابر

دگرگونی‌های ضروری ساختاری در اقتصاد مقاومت کند، آیا (یکی از) پیامد(های) منطقی این نخواهد بود که به مدت یک دهه یا در همین حدود، یک نخبه‌ی روشن‌شده باید قدرت را به دست بگیرد، حتا با وسایل غیردموکراتیک، تا اجرای معیارهای ضروری را تحمیل کند و به این سان بنیادهای لازم برای یک دموکراسی به‌راستی پایدار را فراهم کند؟ در همین راستا، فرید زکریا اشاره می‌کند که چگونه دموکراسی تنها می‌تواند در کشورهای به لحاظ اقتصادی توسعه‌یافته «دنبال شود»: اگر کشورهای درحال توسعه «به طور نارس دموکرات می‌شوند»، نتیجه یک پوپولیسم است که به فاجعه‌ی اقتصادی و استبداد سیاسی می‌انجامد — هیچ تعجیبی ندارد که موفق‌ترین کشورهای جهان سوم امروز به لحاظ اقتصادی (تایوان، کره‌ی جنوبی، شیلی) تنها پس از یک دوره‌ی حکمرانی اقتدارگرایانه، دموکراسی کامل را پذیرا شدند.

آیا این خط‌استدلال بهترین برهان برای راه چینی رسیدن به سرمایه‌داری در تقابل با راه روسی نیست؟ پس از فروپاشی کمونیسم، روسیه یک «شوکرمانی» را پذیرفت و خودش را مستقیماً به درون دموکراسی و نخستین مسیر به سوی سرمایه‌داری پرتاب کرد — با ورشکستگی اقتصادی به عنوان نتیجه (این جا دلایل خوبی برای کمی پارانوئید بودن در کار هستند: آیا مشاوران اقتصادی غربی یلستین بودند که واقعاً همان قدر معصوم که به نظر می‌آمدند این راه را پیشنهاد کردند، یا آیا آن‌ها با تضعیف اقتصادی روسیه به منافع امریکا خدمت می‌کردند؟) چینی‌ها، برعکس، راه شیلی و کره‌ی جنوبی را پیمودند؛ از قدرت دولتی بی‌قیدوبند اقتدارگرا برای کنترل هزینه‌های اجتماعی گذر به سرمایه‌داری

استفاده کرده، و به این سان از آشوب جلوگیری کردند. به طور خلاصه، ترکیب عجیب و غریب سرمایه‌داری و حکمرانی کمونیستی، نه تنها یک ناپهنجاری مسخره نیست، یک موهبت (نه حتا) در جامه‌ی مبدل ثابت شده است؛ چین نه به رغم حکمرانی اقتدارگرایانه‌ی کمونیستی، به خاطر آن چنین سریع توسعه یافت؛ بنابراین، برای نتیجه‌گیری پایانی با یک بدگمانی شبه‌استالینیستی: چه می‌شود اگر آنانی که نگران نبود دموکراسی در چین هستند در واقع نگران توسعه‌ی سریع چین هستند که آن را ابر قدرت جهانی بعدی کرده، و برتری غربی را تهدید می‌کند؟

حتا پارادوکسی دیگر نیز این جا در کار است: فراسوی همه‌ی موافقت‌های کم‌بها و شباهت‌های سطحی همانندی ساختاری ژرفی بین خود انقلابی‌گری همیشگی مائوئیستی، نبرد همیشگی علیه استخوان‌بندی ساختارهای دولت، و پویش ذاتی درون سرمایه‌داری وجود دارد. این جا آدم و سوسه می‌شود جناس بر تولد برشت را دوباره بیان کند که «سرقت از بانک در قیاس با تأسیس یک بانک جدید چیست؟»: طغیان‌های خشونت‌بار و ویرانگر یک طرفدار گارد سرخ درگیر در انقلاب فرهنگی در قیاس با انقلاب فرهنگی حقیقی چیست‌اند، یعنی انحلال همیشگی همه‌ی شکل‌های زندگی ضرورت یافته با بازتولید سرمایه‌دارانه؟ امروزه تراژدی جهش بزرگ به جلو خودش را به سان کمدی جهش بزرگ به جلو سرمایه‌دارانه به درون مدرن‌سازی تکرار می‌کند، با شعار کهنه‌ی «کارخانه‌ی ذوب آهن در هر روستا» که این بار در قالب «یک آسمان خراش در هر خیابان» پدیدار می‌شود. خب درباره‌ی یک دفاع نیمه‌لنینیستی از انفجار سرمایه‌دارانه‌ی

چینی به عنوان یک مورد بزرگ امتداد یافته‌ی ان‌ای‌پی (NEP) (سیاست نوین اقتصادی، از سوی اتحاد جماهیر شوروی به کار گرفته شد، در پایان جنگ داخلی در ۱۹۲۱ نابود شد؛ سیاستی که مالکیت خصوصی و مبادله‌ی بازار را امکان‌پذیر می‌کرد و تقریباً تا سال ۱۹۲۸ دوام آورد) چه می‌گویید، با اعمال سفت و سخت کنترل سیاسی از سوی حزب کمونیست، در هر لحظه قادر به پا به گوشت نهادن و پس نشستن از امتیازدهی‌های خود به دشمن طبقاتی؟ تمامی کاری که می‌توان انجام داد بردن این منطق به سرحد نهایی آن است: تا زمانی که تنش در دموکراسی‌های سرمایه‌دارانه بین حاکمیت دموکراتیک - برابری خواهانه‌ی مردم و تقسیم‌های طبقاتی عرصه‌ی اقتصادی هست، و تا زمانی که دولت می‌تواند در اصل مصادره‌ها را به زور اجرا کند، و از این دست، آیا سرمایه‌داری چنان که هست به سیاقی یک کُز راهه‌ی بزرگ ان‌ای‌پی (NEP) روی جاده‌ای نیست که باید مستقیماً از روابط فئودالی یا برده‌دارانه‌ی سلطه به عدالت برابری محور کمونیستی گذر کند؟

و چه می‌شود اگر دومین مرحله‌ی دموکراتیک موعود که از پی در پی اشک‌های اقتدارگرایانه می‌آید هرگز از راه نرسد؟ شاید این همان چیزی باشد که درباره‌ی چین امروز این قدر نگران‌کننده است: بدگمانی به این که مبدا سرمایه‌داری اقتدارگرا صرفاً یادآوری‌ای از گذشته‌ی ما، تکرار فرایند انباشت سرمایه‌دارانه که در اروپا از آندوین قرون شانزدهم تا هجدهم ادامه یافت، بلکه نشانه‌ای از آینده باشد؟ چه می‌شود اگر «ترکیب پیروزمندانه‌ی تازیانه‌ی آسیایی و بازار سهام اروپایی» خودش را به لحاظ اقتصادی کارآمدتر از سرمایه‌داری لیبرال ما ثابت کند؟ چه می‌شود اگر این امر نشانگر آن

باشد که دموکراسی، آن طور که ما آن را می فهمیم، دیگر یک شرط و رانده‌ی توسعه‌ی اقتصادی نباشد، بلکه مانع سر راه آن باشد؟

سه

خب این محدودیت دموکراسی کجا مستقیماً ملموس می شود؟ نمی توان طنز کنایی این واقعیت را از دست داد که نام جنبش سیاسی رهایی بخشی که از این فشار بین المللی رنج می برد لاوالاس^۱ است — «سیل» در زبان کریول: این سیل لبریزی مصادره شده‌ی اجتماع های در بسته است؛ به همین سبب است که عنوان کتاب پیتروالوارد درباره‌ی سرنگونی آریستید [نخستین رئیس جمهوری منتخب هائیتی] — سد کردن سیل — کاملاً شایسته است؛ اثری که رخدادهای هائیتی را به درون گرایش جهانی سدها و دیوارهای جدید سر برآورده از هر جا پس از ۱۱ سپتامبر می گنجاند، و ما را با حقیقت «جهانی شدن»، و با خطوط درونی تقسیم که آن را باقی نگه می دارند، رویارو می کند.

هائیتی از همان آغاز، از همان جنگ انقلابی اش علیه برده داری که در ژانویه‌ی ۱۸۰۴ به استقلال انجامید، یک استثنا بود: «تنها در هائیتی اعلامیه‌ی آزادی انسان به طور کلی منسجم بود. تنها در هائیتی این اعلامیه به هر قیمتی حفظ شد، آن هم در تقابل مستقیم با نظم اجتماعی و منطق اقتصادی روزگار.» به همان دلیل، «هیچ رخداد یگانه‌ای در تمامی تاریخ مدرن نیست که دلالت های ضمنی اش برای نظم غالب جهانی امور تهدیدکننده تر بوده باشند.»

1. Lavalas

انقلاب هائیتی به راستی سزاوار عنوان تکرار انقلاب کبیر فرانسه است؛ انقلابی که به رهبری توسان لوورتور به انجام رسید و آشکارا «جلوتر از زمان خود» و «پیش هنگام» و محکوم به شکست بود، اما، دقیقاً آن چنان، شاید حتی بیشتر از خود انقلاب کبیر فرانسه، یک رخداد بود. این نخستین بار بود که استعمارشدگان نه از باب باز گشتن به «ریشه ها»ی پیش استعماری شان، به سبب خود اصول مدرن آزادی و برابری شورش کردند. و نشانه‌ی اصالت ژاکوبین ها این است که آنان بلافاصله خیزش بردگان را به رسمیت شناختند — هیئت نمایندگان سیاه پوست هائیتی به گرمی در انجمن ملی پذیرفته شد (بنابر انتظار، چیزها پس از ترمیدور دگرگون شدند: ناپلئون سریع ارتش را برای اشغال دوباره‌ی هائیتی روانه کرد).

به همین دلیل، تهدید نهفته در «وجود صرف یک هائیتی مستقل» پیشاپیش از سوی تالیراند «یک صحنه‌ی هولناک برای همه‌ی ملت های سفید پوست» اعلام شد. هائیتی به این سان باید به یک مورد نمونه‌ای از شکست اقتصادی بدل می شد تا کشورهای دیگر را از پیگیری همان مسیر بازدارد. بهای — واقعی — استقلال «پیش هنگام» هولناک بود: پس از دو دهه تحریم، فرانسه، استعمارگر پیشین، روابط تجاری و دیپلماتیک را تنها در ۱۸۲۵ برقرار کرد و در این راستا هائیتی ناچار شد به پرداخت مبلغ ۱۵۰ میلیون فرانک به عنوان یک «تاوان» برای از دست دادن برده های آن کشور موافقت کند. این مبلغ، تقریباً برابر با بودجه‌ی سالانه‌ی فرانسه در آن زمان، بعدها به ۹۰ میلیون کاهش یافت، اما این همچنان بار سنگینی باقی ماند که مانع هرگونه رشد اقتصادی می شد: در پایان قرن نوزدهم پرداخت های هائیتی به

اسلاوی ژیرک / ۱۶۹

لازم برای پختن صد کلوچه اکنون پنج دلار هزینه دارد. تاجران آن را با کامیون از فلات مرکزی کشور به بازار می آورند؛ جایی که زنان خریدار آن هستند، آن را به کلوچه های گلی بدل می کنند، و آن ها را می گذارند تا زیر آفتاب سوزان خشک شوند؛ کلوچه های آماده شده در سطل هایی به بازار برده می شوند یا در خیابان ها فروخته می شوند.

این نکته جالب است که همکاری امریکا و فرانسه در براندازی آریستید اندکی پس از اختلاف همگانی درباره ی حمله به عراق روی داد و به شایستگی تمام به منزله ی تأیید دوباره ی همپیمانی اساسی زیربنای ستیزهای گه گاه آن ها گرمی داشته شد؛ حتا لولای برزیل، قهرمان تونی نگری، از براندازی آریستید در ۲۰۰۴ با بخشش چشم پوشی کرد. پیمانی نامقدس به این سان بسته شد تا حکومت لاوالاس را به منزله ی حکم رانی اوپاش ناقض حقوق بشر، و رئیس جمهوری آریستید را در مقام یک دیکتاتور بنیادگرا و دیوانه ی قدرت بی اعتبار کند — از جوخه های مرگ مزدور غیرقانونی و «جبهه های دموکراتیک» با پشتیبانی امریکا گرفته تا سازمان های غیردولتی انسان دوستانه و حتا چند سازمان «چپ رادیکال»، با پشتیبانی مالی امریکا که آریستید را به «کاپیتولاسیون» به صندوق بین المللی پول متهم کردند... خود آریستید توصیفی شفاف از این همپوشانی میان چپ رادیکال و راست لیبرال به دست داد: «یک جایی، یک جوری، یک خرسندی محرمانه ی ناچیز هست، شاید یک خرسندی ناخودآگاه، در گفتن چیزهایی که مردم قدرتمند سفیدپوست از شما می خواهند بگویند.» به طور

فرانسه حدود ۸۰ درصد بودجه ی ملی آن کشور را مصرف کردند، و آخرین قسط در ۱۹۴۷ پرداخت شد. هنگامی که، در ۲۰۰۴، در جشن دو قرن استقلال، رئیس لاوالاس ژان باپتیست آریستید درخواست کرد که فرانسه این مبلغ باج گرفته را پس دهد، دعوی او رک و راست از سوی یک کمیسیون فرانسوی رد شد (کمیسیونی که یک عضو آن نیز رگی دبری بود) — بنابراین درحالی که لیبرال های امریکایی در مورد امکان بازپرداخت سیاهان امریکایی برای برده داری اندیشه می کنند، درخواست هائیتی برای پس گرفتن مقدار هنگفتی که برده های سابق ناچار بودند برای بازشناخته شدن آزادی شان بپردازند از سوی عقیده ی لیبرال نادیده گرفته شد، حتا با این که باج گیری این جا دوگانه بود: بزدگان نخست استثمار شدند، سپس ناچار شدند برای بازشناسی آزادی سخت یافته ی خودشان هزینه بپردازند.

این داستان امروز نیز ادامه دارد: آنچه برای بیشتر ما یک خاطره ی محبوب کودکی است — ساختن کیک های گلی — در زاغه نشین های هائیتی مانند سیت سولی^۱ به منزله ی واقعیت ناچار است. بنابر یک گزارش تازه ی خبرگزاری ای.پی، افزایشی در قیمت غذا به یک ترقی تازه در چاره ی سنتی هائیتی برای دردهای گرسنگی انجامیده است: کلوچه های ساخته شده از لجن زرد خشک شده. گل ولای که از دیرباز از سوی زنان باردار و کودکان به عنوان یک ضد اسید معده و منبع کلسیم ارزشمند دانسته شده است، به طرز چشم گیری ارزان تر از غذای واقعی است: لجن

1. Cité Soleil

خلاصه، ایدئولوژی حاکم اغلب اگو - ایدئال [یا من آرمانی] چپ باقی می ماند.

چهار

مورد هائیتی همچنین ما را توانا می کند تا نور تازه ای بر مسئله ی بزرگ (تعریف کننده ی) مارکسیسم غربی بتابانیم؛ مسئله ی غیاب سوژه ی انقلابی؛ چگونه است که طبقه ی کارگر گذر از در - خودش به برای - خودش را کامل نمی کند و خودش را به منزله ی یک کارگزار انقلابی بر نمی سازد؟ این مسئله علت وجودی اصلی ارجاع آن به روان کاوی را فراهم کرد؛ چیزی که دقیقاً برای توضیح ساز و کارهای لیبیدینال ناخود آگاهی فراخوانده شده بود که مانع از سر بر آوردن آگاهی طبقاتی گنجانده درون خود هستی (موقعیت اجتماعی) طبقه ی کارگر می شوند. در این راه حقیقت تحلیل اجتماعی اقتصادی مارکسیستی نجات می یافت، هیچ دلیلی نبود که به نظریه های «بازنگری خواهانه» درباره ی سر بر آوردن طبقات متوسط و غیره بنیاد دهد؛ به همین دلیل، مارکسیسم غربی نیز در جست و جویی پیوسته برای کارگزارهای اجتماعی دیگر بود که بتوانند نقش کارگزار انقلابی را بازی کنند، به سان بازیگر جایگزینی که جای طبقه ی کارگر کنار گذاشته را بگیرد: دهقانان جهان سوم و دانشجویان و روشنفکران، طرد شدگان...

این جا کنه حقیقت تز پیتر اسلوتر دیچک نهفته است که بنابر آن ایده ی روز داوری، زمانی که همه ی دین ها به طور کامل پرداخت خواهند شد و یک جهان از کار افتاده سرانجام راست برقرار خواهد شد، در قالبی سکولار شده از جانب پروژه ی چپ گرایانه ی مدرن

بر عهده گرفته می شود، در حالی که آن جا کارگزار داوری دیگر خداوند نیست، بلکه مردم هستند. جنبش های سیاسی چپ گرا مانند «بانک های خشم» هستند: آن ها اندوخته های خشم را از مردم جمع آوری می کنند و به آنان انتقامی با مقیاس کلان را وعده می دهند؛ باز برقراری عدالت جهان گستر. از آن جا که پس از فوران انقلابی خشم، کامیابی کامل هرگز روی نمی دهد و یک نابرابری و سلسله مراتب باز پدیدار می شود، یک فشار همواره برای انقلاب دوم - البته، یکپارچه - سر بر می آورد که نومیدان را کامیاب کند و کار رهایی بخشی را به راستی به پایان برساند: ۱۷۹۲ پس از ۱۷۸۹، اکتبر پس از فوریه... مسئله به سادگی این است که هرگز سرمایه ی خشم کافی در کار نیست؛ به همین سبب است که وام گرفتن یا ترکیب خشم های دیگر ضروری است: ملی یا فرهنگی. در فاشیسم خشم ملی چیره می شود؛ کمونیسم مائو خشم دهقانان تنگدست استثمار شده را بسیج می کند، و نه پرولترها. در زمانه ی خود ما، هنگامی که این خشم جهانی توانش را به ته رسانده است، دو شکل اصلی خشم باقی می ماند: اسلام (خشم قربانیان جهانی سازی سرمایه دارانه) و افزون بر آن طغیان های «نامعقول» جوانان که باید پوپولیسم امریکای لاتین، زیست بوم گرایان مصرف ستیزان و دیگر شکل های کینه توزی ضد جهانی سازی را نیز به آن ها افزود: جنبش [پورتو آلگره^۱ یا بندر شادی در برزیل] آن تاسیس خودش به عنوان یک بانک جهانی برای این خشم ناکام ماند؛ زیرا از یک دید دگرسان مثبت بی بهره بود.

شکست طبقه‌ی کارگر در مقام سوژه‌ی انقلابی پیشاپیش در خود بطن انقلاب بلشویکی نهفته است: هنر لنین تشخیص دادن «توانمندی خشم» دهقانان نوامید بود. انقلاب اکتبر به خاطر شعار «زمین و صلح» پیروزمند بود، شعاری که خطاب به اکثریت غالب دهقان بود و هنگامه‌ی کوتاه ناخرسندی ریشه‌ای آنان را غنیمت می‌شمرد. لنین یک دهه قبل پیشاپیش در همین راستا فکر می‌کرد که به همین سبب است که او از دورنمای موفقیت اصلاحات زمینی استلپین در پدید آوردن یک طبقه‌ی قوی نوین از کشاورزان مستقل وحشت‌زده شد — او نوشت که اگر استلپین موفق شود، شانس یک انقلاب برای دهه‌ها از دست می‌رود.

همه‌ی انقلاب‌های سوسیالیستی موفق، از کوبا تا یوگسلاوی، از این مدل پیروی کردند؛ فرصت را در یک موقعیت به‌غایت بحرانی غنیمت شمردند و از همکاری آزادی‌خواهی ملی یا دیگر «سرمايه‌های خشم» بهره گرفتند. البته یک طرف‌دار منطق هژمونی در این‌جا اشاره خواهد کرد که این خود منطق «عادی» انقلاب است که «توده‌ی بحرانی» دقیقاً و فقط به میانجی یک دنباله از هم‌ارزی‌ها در میان درخواست‌های چندگانه‌ای به دست می‌آید که همواره از بیخ‌وبن حادث و وابسته به یک مجموعه‌ی ویژه — و حتا یکتا — از رویدادهاست. یک انقلاب هرگز هنگامی روی نمی‌دهد که همه‌ی آنتاگونیسم‌ها به درون آن یک [آنتاگونیسم] بزرگ فرو می‌ریزند، بلکه هنگامی رخ می‌دهد که آن‌ها با هم‌کوشی قدرت‌شان را ترکیب می‌کنند... اما مسئله این‌جا پیچیده‌تر است: نکته فقط این نیست که انقلاب دیگر قطار تاریخ را با پیروی از قوانین نمی‌راند، زیرا هیچ‌گونه تاریخ در کار نیست، زیرا تاریخ یک فرایند گشوده‌ی

حادث است؛ مسئله متفاوت است: این چنان است که تو گویی یک قانون تاریخ هست، یک خط اصلی غالب کم‌وبیش روشن از توسعه‌ی تاریخی، و این‌که انقلاب تنها در رخنه‌های آن می‌تواند روی دهد، «برخلاف جریان رود». انقلابی‌ها باید صبورانه دوره‌ای (معمولاً بسیار کوتاه) از زمان را انتظار بکشند که سیستم آشکارا دچار اختلال در کارکرد می‌شود یا فرو می‌باشد، روزنه‌ی فرصت را غنیمت بشمرند، قدرت را به چنگ بیاورند که در آن لحظه می‌توان گفت در خیابان قرار دارد، آماده‌ی به چنگ ربودن است، و سپس مهارشان بر قدرت را تقویت کنند، دستگاه‌های سرکوبگر بسازند، و از این دست، تا به این منوال، همین که هنگامه‌ی سردرگمی تمامی یافت، اکثریت هوشیار و از رژیم نو‌مأیوس شد، دیگر برای خلاصی از شر آن خیلی دیر باشد؛ سنگر آنان سخت مستحکم است. مورد حکومت کمونیست یوگسلاوی سابق در این‌جا نمونه‌نامست: در سرتاسر جنگ جهانی دوم کمونیست‌ها بی‌رحمانه بر مقاومت در برابر نیروهای اشغالگر آلمانی چیرگی یافتند، نقش‌شان در نبرد ضدفاشیستی را از راه تلاش فعالانه برای نابودی همه‌ی نیروهای مقاوم (بورژوازی) دگرسان انحصاری کردند، حال آن‌که، همزمان، سرشت کمونیستی نبردشان را سرسختانه انکار می‌کردند (اگر کسی این بدگمانی را بیان می‌کرد که آن‌ها نقشه کشیده بودند قدرت را به چنگ بیاورند و انقلابی کمونیستی را در پایان جنگ برپا کنند، فوراً به عنوان عامل اشاعه‌ی تبلیغات دشمن مجرم شناخته می‌شد). پس از جنگ، همین که آن‌ها قدرت کامل را به چنگ آوردند، امور فوراً تغییر کردند و رژیم علناً سرشت کمونیستی‌اش را به نمایش گذاشت. کمونیست‌ها اگرچه تا حدود ۱۹۴۶ به‌راستی موردپسند

همگانی مردم بودند، با این همه تقریباً آشکارا در انتخابات عمومی ۱۹۴۶ تقلب کردند؛ وقتی از آنان پرسیدند چرا دست به این کار زدند، درحالی که در انتخابات آزاد هم می توانستند به آسانی برنده شوند، پاسخ (البته، خصوصی) آنان این بود که همین طور است، اما آنان انتخابات بعدی چهار سال دیگر را می باختند؛ بنابراین بهتر بود از ابتدا مطمئن شوند چه نوع انتخاباتی را آماده بودند مدارا کنند — به طور خلاصه، آنان از فرصت بی همتایی که آنان را به قدرت رساند کاملاً آگاه بودند. آگاهی از ناکامی شان در ساختن و نگه داشتن یک هژمونی اصیل درازمدت پشتیبانی مردمی به این سان از همان آغاز در نظر گرفته شده بود.

امروزه باید از این زاویه دید تماماً گذر کرد و دور باطل چنین انتظار صبورانه ای برای فرصت پیش بینی ناپذیر فروپاشی اجتماعی گشاینده ی بخت کوتاه به چنگ آوردن قدرت را شکست. شاید — فقط شاید — این انتظار ناچار و جست وجو به دنبال کارگزار انقلابی شکل نمود همان نقطه ی مقابل آن است، ترس از پیدا کردن آن، ترس از دیدن آن در جایی که پیشاپیش برآمده است؛ برای مثال، درباره ی این واقعیت چه می توان گفت که امروزه پندیده ی فقط — اعضا در حال انفجار درون کل یک شیوه ی زندگی است، در برگیرنده ی همه چیز از شروط بانک داری خصوصی تا کلینیک های سلامت فقط — دعوت شدگان: آنان که پول در جیب شان دارند به طرزی فزاینده در حال قفل کردن تمامی زندگی شان پشت درهای بسته هستند؛ به عوض شرکت کردن در رویدادهای سنگین رسانه ای، آن ها در خانه های خودشان کنسرت های خصوصی ترتیب می دهند و نمایش های مد برگزار و نمایشگاه های هنری

برپا می کنند؛ آن ها در ساعت های پس از کار خرید می کنند، و همسایگان (و دوستان بالقوه ی) خودشان را از نظر طبقه و ثروت بازرسی می کنند. به این سان یک طبقه ی جهانی نوین در حال پیدایش است، همراه با مثلاً، یک گذرنامه ی هندی، یک قصر در اسکاتلند، یک خانه ی اضافی در نیویورک، و جزیره ای خصوصی کاریبیایی — پارادوکس این است که اعضای این طبقه ی جهانی به طور خصوصی شام می خورند، خصوصی خرید می کنند، خصوصی از هنر دیدن می کنند — همه چیز خصوصی است. آنان به این سان در حال آفریدن یک زیست جهان از آن خود برای حل کردن مسئله ی هرمنوتیک شان هستند — چنان که تاد میلی می گوید، «خانواده های ثروتمند نمی توانند همین طوری مردم را به خانه ی خودشان دعوت کنند و از آن ها انتظار داشته باشند تا بفهمند که داشتن ۳۰۰ میلیون دلار چه حالی دارد.» پس ارتباط های آنان با جهان روی هم رفته چه هستند؟ همان طور که انتظار می رود، دو تا: کسب و کار و انسان دوستی (محیط زیست، مبارزه با بیماری ها، پشتیبانی از هنرها و غیره). شهروندان جهانی زندگی های خودشان را اغلب در طبیعت بدوی به سر می برند — راه پیمایی در پاتاگونیا، شنا کردن در جزیره های خصوصی. نمی توان از این نکته گذشت که نگرش اساسی این ابرثروتمندان در بسته به زندگی ترس است. ترس از خود زندگی اجتماعی بیرونی، بالاترین اولویت های این «افراد ابرارزشمند» به این ترتیب نگه داشتن خطرهای ایمنی — بیماری ها، قرار گرفتن در معرض تهدیدهای جنایی خشونت بار — در یک حداقل است.

بنابراین آیا این «شهروندان جهانی» که در منطقه های جداشده

زندگی می‌کنند همتای مقابل حقیقی آنانی نیستند که در زاغه‌ها و دیگر «نقاط سفید» فضای همگانی زندگی می‌کنند؟ این‌ها دو روی یک سکه‌اند، دو سرحد تقسیم طبقاتی نوین. شهری که به این تقسیم‌بندی از همه نزدیک‌تر می‌شود سائوپائولو در برزیل لولاست: یک شهر با ۲۵۰ فرودگاه هلی‌کوپتر در منطقه‌ی مرکزی تجاری آن. ثروتمندان برای عایق کردن خودشان از خطرهای آمیختگی با مردم عادی، ترجیح می‌دهند برای رفت‌وآمد از هلی‌کوپتر استفاده کنند، چنان‌که وقتی آدم در سائوپائولو به اطراف نگاه می‌کند، عملاً احساس می‌کند در شهری آینده‌نما در فیلم‌هایی مانند بلید رانر^۱ و عنصر پنجم قرار دارد: مردم معمولی گله‌گله خیابان‌های خطرناک را روی زمین گز می‌کنند؛ ثروتمندان در یک سطح بالاتر حرکت می‌کنند، در آسمان.

پنج

بنابراین، اگر به هائیتی بازگردیم، نبرد لاوالاس مثال نمونه‌ای از یک قهرمان‌گری اصولی و محدودیت‌های کاری‌ای است که می‌تواند امروزه انجام شود: این نبرد به درون رخنه‌های قدرت دولتی پا پس نکشید و از آن‌جا «مقاومت» کرد، به طرزی قهرمانانه قدرت دولتی را پذیرفت، با آگاهی کامل از این‌که در نامناسب‌ترین وضع قدرت را به دست می‌گیرند، هنگامی که همه‌ی روندهای «مدرن‌سازی» سرمایه‌دارانه و «بازسازی گارسازی ساختاری»، اما همچنین گرایش چپ پسامدرن، علیه آنان بودند — صدای نگری کجا بود، اگر نه در جشن حکمرانی لولا در برزیل؟ آریستید، مقید

به معیارهای تحمیل شده از سوی امریکا و صندوق بین‌المللی پول که قرار بود «بازسازی گارسازی‌های ساختاری ضروری» را انجام دهند، یک سیاست معیارهای عملی کوچک و دقیق (ساختن مدارس و بیمارستان‌ها، ایجاد زیرساخت‌ها، بالا بردن دستمزدهای حداقلی) را با کنش‌های گه‌گاه خشونت مردمی و واکنش به دارودسته‌های نظامی ترکیب کرد — جنجال‌برانگیزترین چیز یکتا درباره‌ی آریستید که مقایسه شدن با سندرو لومینوسو یا بل پات را برای او به همراه آورد، چشم‌پوشی گه‌گاه او از پدر لویرن است (شکلی از دفاع مردمی از خویشستن: «گردن گرفتن»، کشتن یک آدم‌کش پلیس یا یک خبرچین با یک لاستیک سوزان؛ این نام به طور کنایی به یک دلال محلی لاستیک اشاره دارد؛ بعدها این اصطلاح برای همه‌ی شکل‌های خشونت مردمی به کار برده شد). در سخنرانی‌ای در تاریخ ۴ آگوست ۱۹۹۱، او به یک جماعت پُرشور نصیحت کرد که به یاد داشته باشند «کی و کجا از آن استفاده کنند». لیبرال‌ها بلافاصله همسویی میان چیمرس^۲، یگان‌های دفاع شخصی مردمی لاوالاس، و تُن‌تُن ماکوتس^۳، دارودسته‌های آدم‌کش بدنام دیکتاتوری دووالیر را نتیجه گرفتند — استراتژی ارجح آن‌ها همواره برابر گرفتن «بنیادگرایان» چپ‌گرا و راست‌گرا به طرزی است که همچون دیدگاه سایمون کریچلی، القاعده تجسیدی نواز حزب لنینیستی و غیره می‌شود. آریستید در پاسخ به پرسشی درباره‌ی چیمرس گفت: «خود این کلمه گویای همه‌چیز است. چیمرس مردمی هستند که تهی دست می‌شوند مردمی که در یک وضعیت ناایمنی عمیق و بی‌کاری مزمن به سر می‌برند. آنان

1. Pere Lebrun

2. Chimères

3. tonton macoutes

1. Blade Runner

قربانیان بی عدالتی ساختاری هستند، قربانیان خشونت اجتماعی نظام‌مند... این شگفت‌آور نیست که آنان باید با کسانی رویارو شوند که همیشه از همین خشونت اجتماعی سود برده‌اند.»

این کنش‌های ناچار دفاع شخصی خشونت‌بار مردمی مثال‌هایی از آن چیزی بودند که بنیامین «خشونت الهی» می‌نامید: آن‌ها را باید «فراسوی خیر و شر» در نوعی تعلیق سیاسی - دینی امر اخلاقی جای داد. اگرچه ما با آن چیزی سروکار داریم که به یک آگاهی اخلاقی معمولی، نمی‌تواند جز به سان کنش‌های «غیر اخلاقی» کشتار بنماید، هیچ‌کس حق ندارد آن‌ها را محکوم کند؛ زیرا آن‌ها به سال‌ها - حتی قرن‌ها - خشونت و استثمار نظام‌مند دولتی و اقتصادی پاسخ می‌دهند. ژان آمری با اشاره به فرانتس فانون همین نکته را در نظر داشت:

من بدنم بودم و نه هیچ چیز دیگر: در گرسنگی، در ضربه‌ای که از آن درد می‌کشیدم، در ضربه‌ای که با آن کلنجار می‌رفتم. بدن من، بی‌رمق و چرک گرفته از کثافت، مصیبت من بود. بدن من هنگامی که برای حمله کردن کشیده می‌شود، منزلت فیزیکی و متافیزیکی من بود. در موقعیت‌هایی مانند موقعیت من، خشونت فیزیکی یگانه وسیله‌ی باز یافتن یک شخصیت از هم‌گسیخته است. در ضربه‌ی مشت من خودم بودم - برای خودم و برای دشمن خودم. آن‌چه من بعدها در کتاب فرانتس فانون با عنوان لعنت‌شدگان روی زمین^۱ خواندم، در تحلیلی نظری از

1. Les damnés de la terre I

رفتار مردمان استعمارشده، من آن موقع زمانی را انتظار می‌کشیدم که با زدن مشت بر صورت یک انسان شکل ملموسی به منزلتم می‌دادم.

و فرد دیگری که همین نکته را مطرح کرد کسی غیر از هگل نبود. هنگامی که هگل تأکید می‌کند چگونه جامعه - نظم اجتماعی موجود - مکانی غایی است که در آن سوژه محتوای جوهری خود و بازشناسی‌اش را می‌یابد، یعنی چگونه آزادی سوژه‌کتیو می‌تواند خودش را تنها در عقلانیت نظم اخلاقی کلی بالفعل کند، قضیه‌ی تالی ضمنی (ولو به صراحت بیان نشده) این است که آن کسانی که این بازشناسی را نمی‌یابند نیز حق شوریدن دارند: اگر طبقه‌ای از مردم به طور نظام‌مند از حقوق‌شان، از خود منزلت‌شان در مقام اشخاص، محروم شوند، آنان [به‌خودی‌خود]^۱ از وظایف‌شان در قبال نظم اجتماعی نیز رها می‌شوند؛ چون این نظم دیگر جوهر اخلاقی آنان نیست - یا، به نقل از رابین وود: «هنگامی که یک نظم اجتماعی از تحقق اصول اخلاقی خودش ناکام می‌ماند، این برابر است با خودویرانگری آن اصول». رابین وود در اشاره به این نکته کاملاً موجه است که لحن آسان‌گیرانه‌ی گزاره‌های هگل درباره‌ی «عوام» نباید چشم ما را بر این واقعیت پایه‌ای بیندازد که او شورش آنان را به لحاظ عقلانی کاملاً موجه می‌پنداشت. «عوام» طبقه‌ای از مردم است که به آن‌ها به طور نظام‌مند، نه فقط سیاقی حادث، بازشناسی به واسطه‌ی جوهر اخلاقی دریغ می‌شود.

بنابراین آن‌ها نیز هیچ چیز به جامعه مدیون نیستند، و از هر وظیفه و تکلیفی در قبال آن معاف‌اند. چنان که مشهور است، این نقطه‌ی شروع تحلیل مارکسی است: «پرولتاریا» نشانگر یک چنین عنصر «غیرعقلانی» از تمامیت اجتماعی «عقلانی» است، «بخش هیچ بخش» ناپاسخگوی آن، عنصری که به سیاقی نظام‌مند از سوی آن پدید می‌آید و، همزمان، حقوق پایه‌ای معرف این تمامیت را انکار می‌کند.

پس خشونت الهی چیست؟ جایگاه آن را می‌توان به شیوه‌ی صوری بسیار دقیقی تعریف کرد. بدیو پیشاپیش مازاد بر سازنده‌ی بازنمایی بر بازنموده را شرح داده است: در تراز قانون، قدرت دولت تنها منافع سوژه‌های آن و از این دست را باز می‌نماید یا نمایندگی می‌کند؛ این به آنان خدمت می‌کند، در برابر آنان مسئول است، و خودش تابع کنترل آنان است؛ بالین حال در تراز ابرمن زیرین، مکمل پیام عمومی مسئولیت و غیره پیام وقیح کاربست نامشروط قدرت است: قوانین واقعاً مرا ملزم نمی‌کنند، من می‌توانم با تو هر کاری که بخواهم بکنم، من می‌توانم اگر این‌طور تصمیم بگیرم با تو به عنوان گناهکار برخورد کنم، من می‌توانم اگر این‌طور بگویم تو را نابود کنم... این مازاد وقیح یکی از عوامل بر سازنده‌ی ضروری انگاره‌ی حاکمیت است — بی‌قرینگی در این جا ساختاری است؛ یعنی قانون تنها می‌تواند اقتدارش را در صورتی حفظ کند که سوژه‌ها در آن پژواکی از آن خوداثبات‌گری نامشروط وقیح بشنوند. و «خشونت الهی» مردم همبسته‌ی این مازاد قدرت است: این همتای آن است — این مازاد را هدف می‌گیرد و تیشه بر ریشه‌ی آن می‌زند.

شش

گزینش «یا نبرد برای قدرت دولتی (که ما را با دشمنی که با آن می‌جنگیم یکسان می‌کند) یا کناره‌گیری به مقاومتی از یک فاصله با دولت» گزینشی دروغین است — هر دو طرف آن پیش‌فرضی یکسان دارند: این که یک دولت — شکل، طوری که ما آن را می‌شناسیم، در این جا ماندنی است، چنان که تنها کاری که از ما بر می‌آید گرفتن دولت یا نگه داشتن فاصله‌ای از آن است. در این جا باید بی‌شرمانه درس دولت و انقلاب لنین را تکرار کرد: هدف خشونت انقلابی گرفتن قدرت دولتی نیست، بلکه دگرگون کردن آن است، تغییر دادن ریشه‌ای کارکرد آن، نسبت آن با زیربنای آن، و از این دست. در این جا سازه‌ی کلیدی «دیکتاتوری پرولتاریا» نهفته است — بولنت سومای (ارتباط شخصی) حق داشت اشاره کند که آن چه پرولتاریا را لایق این جایگاه می‌کند در نهایت یک ویژگی منفی است: همه‌ی طبقات دیگر (به طور بالقوه) توانایی رسیدن به جایگاه «طبقه‌ی حاکم» را دارند، به عبارت دیگر، قادر به برقرار کردن خودشان در مقام طبقه‌ی کنترل‌کننده‌ی دموکراسی هستند:

آن چه طبقه‌ی کارگر را به یک کارگزار بدل می‌کند و مأموریتی بر دوش آن می‌گذارد نه فقر آن است، نه سازماندهی نظامی و شبه‌نظامی آن، و نه نزدیکی آن به وسایل (در اصل صنعتی) تولید. این تنها ناتوانی ساختاری آن از سازمان دادن خودش در قالب یک طبقه‌ی حاکم دیگر است که چنین مأموریتی را بر دوش طبقه‌ی کارگر

می‌گذارد. پرولتاریا تنها طبقه (انقلابی) در تاریخ است که خودش را در کنش بر انداختن طرف مقابلش برمی‌اندازد.

باید از این بینش تنها نتیجه‌ی شایسته را گرفت: «دیکتاتوری پرولتاریا» نوعی نقیضه‌گویی (ضروری) است، نه یک شکل دولت که در آن پرولتاریا طبقه‌ی حکمران باشد. ما «دیکتاتوری پرولتاریا» را به طور کارآمد تنها هنگامی داریم که خود دولت از بیخ‌وبین دگرگون می‌شود، استوار بر شکل‌های نوین مشارکت مردم که به همین سبب چیزی بیش از ریاکاری در این واقعیت هست که در نقطه‌ی اوج استالینیسم هنگامی که تمامی عمارت اجتماعی با تصفیه‌ها درهم شکسته بود، قانون اساسی جدید پایان سرشت «طبقاتی» قدرت شوروی را اعلام کرد (حقوق رأی دادن به اعضای طبقات پیش‌تر طرد شده بازگردانده شدند) و این‌که رژیم‌های سوسیالیستی «دموکراسی‌های مردم» نامیده می‌شدند — یک نشانه‌ی مطمئن گویای این‌که آن‌ها «دیکتاتوری‌های پرولتاریا» نبودند. جایی که دموکراسی در ارتباط با مازاد بر سازنده‌ی بازنمایی کافی نیست. بر بازنموده است.

دموکراسی حداقلی از خودبیگانگی را پیش‌فرض می‌گیرد: نانی که قدرت را اعمال می‌کنند تنها در صورتی می‌توانند در خیال مردم مسئول بمانند که فاصله‌ی حداقلی از بازنمایی میان آنان و مردم باشد. در «تمامیت‌خواهی» این فاصله از بین می‌رود، رهبر نماینده‌ی مستقیم اراده‌ی مردم فرض می‌شود — و البته نتیجه این است که مردم (تجربی) از این هم ریشه‌ای‌تر در رهبرشان از خودبیگانه می‌شوند: او مستقیماً همان چیزی است که آن‌ها

«واقعاً هستند»، هویت حقیقی آنان آرزوها و منافع راستین آنان است. در تقابل با قدرت اقتدارگرایانه‌ی بیگانه از سوزها یا تابان آن، مردم، در این جا مردم «تجربی»، از خودشان بیگانه می‌شوند.

البته این امر به هیچ‌روی نشانگر یک خواست صرف دموکراسی و سر باز زدن از «تمامیت‌خواهی» نیست: برعکس، سویه‌ای از حقیقت در «تمامیت‌خواهی» است. هگل پیشاپیش اشاره کرده بود که چگونه نمایندگی سیاسی به معنای آن نیست که مردم از قبل بدانند چه می‌خواهند و سپس نمایندگان‌شان را مسئول وکالت از منافع‌شان کنند آنان تنها این را «در — خودش» می‌دانند؛ این نمایندگان آنان هستند که منافع و اهداف آنان را برای‌شان صورت‌بندی می‌کنند و آن‌ها را «برای — خودش» می‌سازند. منطق «تمامیت‌خواه» به این سان شکافی را آشکار می‌کند، و «چنان‌که هست» برمی‌نهد که همواره پیشاپیش از درون «مردم» بازنموده برش می‌زند.

در این جا نباید از گرفتن نتیجه‌ای ریشه‌ای درباره‌ی سیمای رهبر ترسید: دموکراسی در مقام یک قاعده نمی‌تواند به فراسوی رکود عملی فایده‌گرایانه برسد، نمی‌تواند منطق «خدمت فراهم آوردن خوبی‌ها» را به تعلیق درآورد؛ در نتیجه، به همین سیاق هیچ خودکاوی یا تحلیل خود در کار نیست؛ زیرا تغییر تحلیلی تنها به میانجی رابطه‌ی انتقالی با سیمای بیرونی تحلیلگر می‌تواند روی دهد، یک رهبر برای به راه انداختن اشتیاق به یک آرمان ضروری است، برای به بار آوردن دگرگونی ریشه‌ای در موضع سوپرکتیو پیروانش، و برای قلب ماهیت یا «دگرجوهرسازی» هویت آنان. این به معنای آن است که پرسش غایی از قدرت این نیست که «آیا این به لحاظ دموکراتیک مشروع است یا نه؟» بلکه این است

که ویژگی مشخص «محتوای اجتماعی» «مازاد تمامیت خواهانه» چیست که به قدرت حاکم چنان که هست، مستقل از سرشت دموکراتیک یا غیر دموکراتیک آن، وابسته است؟ در این تراز است که مفهوم «دیکتاتوری پرولتاریا» کارکرد دارد: در آن «مازاد تمامیت خواهانه»ی قدرت در طرف «بخش هیچ بخش» است، نه در طرف نظم اجتماعی سلسله مراتبی — به بیان بی پرده، در نهایت، آنان به معنای کامل کلمه‌ی حاکم در قدرت هستند، یعنی تنها این نیست که نمایندگان آنان به طور موقت جایگاه خالی قدرت را اشغال می‌کنند، بلکه به طرزی بسیار ریشه‌ای‌تر، آنان خود همان فضای بازنمایی دولت را در سمت و سوی خودشان «پیچ و تاب» می‌دهند. می‌توان از این بحث کرد که چاوز و مورالس در حال نزدیک شدن به آن چیزی هستند که می‌تواند شکل امروزی «دیکتاتوری پرولتاریا» باشد: اگر چه در تعامل با کارگزاران و جنبش‌های بسیار، با تکیه بر پشتیبانی آن‌ها، حکومت او آشکارا پیوندی انحصاری با سلب مالکیت‌شدگان^۱ دارد — او در نهایت رئیس‌جمهوری آنان است، آنان نیروی هژمونیک پشت حکم‌رانی او هستند، و اگر چه چاوز هنوز به قاعده‌ی دموکراتیک انتخاباتی احترام می‌گذارد، روشن است که تعهد بنیادی او و منبع مشروعیت او دزدان آن جا نیست، بلکه در رابطه‌ی انحصاری با سلب مالکیت‌شدگان است. این «دیکتاتوری پرولتاریا» در شکل «دموکراسی» است.

یک داستان قانع‌کننده می‌تواند درباره‌ی ریاکاری چپ غربی گفته شود که تا اندازه‌ی زیادی «نوزایش» لیبرال چشم‌گیری را که

1. favelas

در جامعه‌ی مدنی ایران در جریان است نادیده می‌گیرد: زیرا مراجع روشنفکری غربی این «نوزایش» چهره‌هایی مانند هابرماس، آرنه، و رورتی، و حتا گیدنز هستند، نه دارودسته‌ی معمول «رادیکال‌ها»ی ضد امپریالیست؛ چپ هیچ جار و جنجالی به راه نمی‌اندازد وقتی چهره‌های پیشگام این جنبش شغل‌های خود را از دست می‌دهند و دستگیر می‌شوند، و از این دست. با طرف‌داری آنان از «موضوعات کسل‌کننده»ی تقسیم قدرت‌ها، مشروعیت دموکراتیک، دفاع قانونی از حقوق بشر، و غیره، به آنان با بدگمانی نگرسته می‌شود — آنان به قدر کافی «ضدامپریالیست» و ضدامریکایی به نظر نمی‌آیند؛ با این حال، باید با همه‌ی این‌ها پرسش بنیادی‌تر را پیش کشید: آیا آوردن دموکراسی لیبرال غربی راه‌حل حقیقی برای خلاص شدن از شر رژیم‌های دینی — بنیادگراست، یا آیا این رژیم‌ها در عوض یک سمپتوم از خود دموکراسی لیبرال هستند؟ در مواردی مانند الجزایر یا مناطق فلسطینی، جایی که یک انتخابات «آزاد» دموکراتیک «بنیادگرایان» را به قدرت می‌رساند، چه باید کرد؟

هنگامی که رزا لوکزامبورگ نوشت که «دیکتاتوری عبارت است از راهی که در آن دموکراسی به کار برده می‌شود و نه نابودی آن»، منظور او این نبود که دموکراسی چارچوبی خالی است که می‌تواند از سوی کارگزاران سیاسی متفاوت به کار برده شود (هیتلر نیز، کم‌وبیش، به میانجی انتخابات آزاد دموکراتیک به قدرت رسید)، بلکه منظورش این بود که یک «جهت‌گیری طبقاتی» درون خود همین چارچوب (رویه‌مند) خالی گنجانده می‌شود. به همین سبب است که وقتی چپ‌گرایان رادیکال به میانجی انتخابات به

قدرت رسیدند، نشانه‌ی بازشناسی^۱ آنان این است که آنان به طرف «تغییر قواعد» حرکت می‌کنند، دگرگون کردن نه تنها سازوکارهای انتخاباتی و دولتی دیگر، همچنین تمامی منطق فضای سیاسی (مستقیماً متکی بر قدرت جنبش‌های بسیج‌شده؛ تحمیل‌کننده‌ی شکل‌های متفاوت خود - سازماندهی محلی؛ و از این دست) برای تضمین هژمونی زیربنای خودشان، آنان با شهودی راستین درباره‌ی «جهت‌گیری طبقاتی» شکل دموکراتیک راهنمایی می‌شوند.

درباره‌ی نویسندگان

جورجو آگامبن (متولد ۱۹۴۲)، فیلسوف ایتالیایی، در دانشگاه ونیز فلسفه درس می‌دهد. از مهم‌ترین آثار او می‌توان به پروژه‌ی هومو ساکر اشاره کرد که تاکنون پنج کتاب از آن منتشر شده است. برخی از کتاب‌های آگامبن از این قرار هستند: هومو ساکر: قدرت حاکم و حیات برهنه، وضعیت استثنایی، باقی‌مانده‌های آشویتس: شاهد و آرشیو، آیین مقدس زبان: باستان‌شناسی سوگند، زمانی که باقی می‌ماند: شرحی بر نامه به رومیان، پادشاهی و جلال: تبارشناسی الاهیاتی اقتصاد و حکومت.

آلن بدیو (متولد ۱۹۳۷)، فیلسوف فرانسوی، در اکول نورمال سوپریور (پاریس) فلسفه درس می‌دهد. او یکی از انگشت‌شمار فیلسوف‌های زنده به معنای واقعی کلمه است. از مهم‌ترین آثار او می‌توان به هستی و رخداد، منطق‌های جهان‌ها، بنیاد کلی‌گرایی: پولس قدیس و منطق حقیقت، اخلاق، نظریه‌ی سوژه، مانیفست برای فلسفه، و دومین مانیفست برای فلسفه اشاره کرد.

1. signe de reconnaissance

دنیل بن سعید (۲۰۱۰ - ۱۹۴۶)، فیلسوف، رهبر جنبش تروتسکیست فرانسه، و از چهره‌های پیش‌تاز شورش دانشجویی ۱۹۶۸ بود. او در دانشگاه پاریس هشت سن‌دنیس فلسفه درس می‌داد. از آثار او می‌توان به انقلاب و قدرت، والتر بنیامین نگهبان مسیحایی، ناهماهنگی زمان‌ها، و قطعه‌های ناباوران: اسطوره‌های هویتی و تخیل جمهوری اشاره کرد. او در ۲۰۱۰ بر اثر بیماری سرطان ناشی از مصرف داروهای ضدايدز درگذشت.

وندی براون (متولد ۱۹۵۵)، استاد علوم سیاسی در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی است. او در زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسی پسا فوکویی، مطالعات انتقادی حقوق و نظریه‌ی فمینیستی کار کرده است. او به همراه جودیت باتلر زندگی می‌کند. از آثار او می‌توان به مردانگی و سیاست، سیاست برآمده از تاریخ، مدارا در عصر هویت و امپراتوری، و آیا نقد سکولار است؟ اشاره کرد.

ژان لوك نانسى (متولد ۱۹۴۰)، فیلسوف فرانسوی و استاد بازنشسته‌ی دانشگاه استراسبورگ است. او آثار بسیاری با درون‌مایه‌های گوناگون نوشته است که از آن جمله می‌توان از همبودگی ناکارا، تجربه‌ی آزادی، معنای جهان، هستی مفرد جمع، هگل: ناآرامی امر منفی، و تجارت فکر: درباره‌ی کتاب و کتاب‌فروشی نام برد.

ژاک رانسیر (متولد ۱۹۴۰)، فیلسوف فرانسوی و استاد بازنشسته‌ی دانشگاه پاریس هشت سن‌دنیس، و از مشهورترین شاگردان

آلتوسر است. شب کارگران، خواندن سرمایه، معلم نادان، نام‌های تاریخ، درس آلتوسر، بدفهمی، نفرت از دموکراسی، اختلاف نظر، سیاست زیبایی‌شناسی، بر کرانه‌های سیاست، حقیقت دموکراسی، و ناخودآگاه زیبایی‌شناسی از جمله آثار او هستند.

کریستین راس (متولد ۱۹۵۳)، استاد ادبیات تطبیقی در دانشگاه نیویورک است. او بیش از همه برای کارش روی ادبیات و فرهنگ فرانسوی قرن‌های نوزدهم و بیستم شناخته شده است. از جمله‌ی آثار او می‌توان به پیدایش فضای اجتماعی: رمبو و کمون پاریس (۱۹۸۸)، ماشین‌های تندرو، بدن‌های پاکیزه (۱۹۹۵)، و مه ۶۸ و زندگی‌های اخروی آن (۲۰۰۲) اشاره کرد. او همچنین آثار زیادی را از فرانسوی به انگلیسی ترجمه کرده است، از جمله معلم نادان رانسیر.

اسلاوی ژیزک (متولد ۱۹۴۹)، فیلسوف و نظریه‌پرداز اسلوانیایی، استاد مهمان در دانشکده‌ی روان‌کاوی دانشگاه پاریس هشت سن‌دنیس است. او در دانشگاه کلمبیا و پرینستون نیز تدریس می‌کند. از او آثار پُرشماری به چاپ رسیده است که اغلب آن‌ها درباره‌ی پیوندگاه مارکسیسم و روان‌کاوی لاکانی نگاشته شده‌اند. از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به سوژه‌ی حساس هگلی، ابژه‌ی والای ایدئولوژی سال رؤیابافی خطرناک، و کمتر از هیچ اشاره کرد.

نمایه / ۱۹۱

بوش، جرج ۱۳۳.۷۷
بونونل، لوئیس ۱۰

پ

پاتاگونا ۱۷۵

پات، بل ۱۷۷.۱۵۲

پاریس ۱۲۷.۱۴۳.۱۲۶.۴۶.۴۲.۲۳

۱۸۹.۱۸۸.۱۸۷.۱۵۰

پاریس، کمون ۱۴۳.۱۲۶.۴۶.۴۲.۲۳

۱۸۹.۱۴۹.۱۴۸

پانتئون ۱۴۷.۱۴۶

پرودون، بی‌یر جوزف ۵۱

پروس، مارسل ۱۴۳.۲۳

پریکلس ۱۳

پنیکوف، چالیا ۶۴

پوترینگ، هانس‌گرت ۱۳۳

پورتو آلگره ۱۷۱

پون نوف ۱۴۵

پیانو، لین ۲۱

پیمان ورسای ۲۳

ت

تالیراند ۱۶۷

تایوان ۱۶۳

تروتسکی ۶۰.۳۵

ترومن، هری ۱۵۰

توکویل، الکسی دو ۷۷.۴۱.۳۵

تیلر، لوئیس هنری ۱۵۵

ج

جمهوری چک ۱۵۶

جنبش ۱۴۷.۱۲۷.۸۵.۶۵.۴۷.۲۷

۱۸۸.۱۸۵.۱۷۱.۱۶۶.۱۵۰.۱۴۹

ان‌ای‌پی، سیات نوین اقتصادی ۱۶۵

انقلاب اکتبر ۱۷۲

انقلاب سوررنالیستی ۱۰

انقلاب فرانسه و رژیم پیشین ۳۵

انقلاب کبیر فرانسه ۱۶۷.۱۵۲

انگلس، فریدریش ۵۱

اویاما، باراک ۷۶.۷۵

اوبر، ژوزیا ۱۳۹

ایالات متحده ۸۴

ایران ۱۸۵.۳۴

ایرلند ۱۳۷.۱۲۹

ب

بارسلونا ۴۷

باس، فردریک ۱۵۹.۱۳۵

باکونین، میخائیل ۵۱

بالیار، اتین ۷۷

باندونگ ۱۳۱

بحران دموکراسی ۱۲۲

بدیو، آلن ۱۸.۳۰.۴۷.۴۲.۱۵۶.۱۸۰

۱۸۷

برتون، آندره ۷۱

برشت، برتولت ۱۶۴

برلوسکونی، سیلویو ۱۲۶.۷۷

بروکسل ۱۳۰

بریتانیا ۸۴

بلازکی، لویی اگوست ۱۴۲.۱۴۱.۱۲۸

بناپارت، ناپلئون ۱۶۷

بندر شادی ۱۷۱

بویو، نوربرتو ۵۲

بورديو، بی‌یر ۶۸

نمایه

ارسطو ۱۲۲.۷۷.۱۶.۱۴.۱۳

ارنست ۱۰

اروپا ۱۳۴.۱۲۲.۱۲۹.۱۳۷.۱۳۹

۱۶۵.۱۶۰.۱۴۹

اروپای شرقی ۵۰

اسپانیا ۷۰

اسپینوزا، باروخ ۱۶۱.۱۱۲

استالین، ژوزف ۷۰.۴۷.۴۶.۳۵

اسرائیل ۸۴.۶۷

اسکات، ریدلی ۲۹

اسکاتلند ۱۷۵

اسلوتردیجک، پیتر ۱۷۰

اشمیت، کارل ۴۲

افلاطون ۲۸.۲۱.۳۲.۳۰.۹۲

۱۲۲.۱۰۲.۱۰۰

اگنیو، اسپرو ۱۳۵

امریکا ۱۳۳.۱۲۲.۱۲۱.۱۰۲.۷۶.۳۵

۱۷۸.۱۶۹.۱۶۳.۱۵۷

آ

آبنسور، میگل ۴۲

آتن ۱۰۱.۱۳

آرتو ۱۰

آرنت ۱۸۵.۶۳.۵۶.۳۶.۳۵

آرنت، هانا ۱۸۵.۶۳.۵۶.۳۶.۳۵

آرستید، ژان‌بپتیست ۱۶۸.۱۶۶

۱۷۷.۱۷۶.۱۶۹

آستوریاس ۴۷

آسیا ۱۲۳

آگامین، جورجو ۱۸۷.۱۲۰

آلاباما ۱۳۳

آلتوسر، لویی ۱۸۹

آلمان ۱۳۴

آمری، ژان ۱۷۸

آمام‌اف ۱۵۳

آلفن‌بو، ادگار ۱۴۴

ا

اتحاد جماهیر شوروی ۱۶۵

۱۹۲ / حال و روز دموکراسی

جنگ جهانی دوم ۱۷۳، ۳۴

چاوز، هوگو ۱۸۴

چرچیل، وینستون ۱۲۲

چه گوارا، ارنستو ۵۷

چین ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۵۹، ۱۶۲، ۲۷، ۲۱

حزب سوسیال دموکرات ۲۷، ۲۳، ۲۱

۴۹ - ۶۷، ۵۵، ۶۵، ۶۳، ۶۹ - ۷۱، ۶۷

۱۷۷، ۱۶۵، ۱۵۳، ۱۴۱، ۱۳۴، ۷۲

ح

حماس ۷۶

خ

خبرگزاری ای.بی.بی ۱۶۸

د

دارندورف، رالف ۱۶۲

دانشگاه استراسبورگ ۱۸۸

دانشگاه پرینستون ۹۰

دانشگاه کالیفرنیا در برکلی ۱۸۸

دانشگاه کلمبیا ۱۸۹

دانشگاه نیویورک ۱۸۹

دانشگاه ونیز ۱۸۷

دبری، ریگی ۱۶۸

دریدا، ژاک ۹۰، ۷۷

دبستین، ولری ژسکار ۱۳۶، ۱۳۲، ۱۲۹

دکارت، رنه ۱۶۱

دموکراسی در آمریکا ۳۵

دنیل، ژان ۱۸۸، ۱۳۴، ۱۳۰، ۱۲۱، ۳۴

دونویل ۱۰

دووالیر، ژان کلود ۱۷۷

دیوار برلین ۱۲۰

دیوی، جان ۶۰

ر

راکفلر، دیوید ۱۲۲

رمبو، آرتور ۱۱۷، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۲ -

۱۸۹، ۱۵۴، ۱۴۷

روسیس، ماکسیمیلیان ۵۶

رورتی، ریچارد ۱۸۵

روسو، ژان ژاک ۱۶ - ۱۴، ۵۲، ۵۳، ۵۵

۱۲۴، ۱۰۱، ۹۸، ۹۳، ۸۷، ۷۷، ۵۶

روسیه ۱۶۳، ۲۲

روفینی، باتریک ۷۶

ز

زکریا، فرید ۱۶۳

ژ

ژاکوین ۱۶۷

ژاکوتو، ژوزف ۱۳۹، ۱۲۴

س

سائویانولو ۱۷۶

سارتر، ژان پل ۱۶۱، ۱۳۸

سپاهیان سرخ ۲۷

سن ۱۴۵، ۵۷، ۵۶، ۲۶

سیاست ۱۷، ۱۱، ۶ - ۱۳، ۲۵، ۳۱ - ۲۹

۳۸، ۳۳ - ۴۳، ۳۶، ۴۰ - ۴۸، ۴۹، ۵۱

۵۹، ۶۱، ۶۶، ۶۸، ۷۰ - ۷۲، ۷۸، ۷۹، ۸۱

۸۲، ۹۰، ۹۴، ۹۶ - ۱۰۰، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۴

۱۰۷، ۱۱۹ - ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰

۱۴۳، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۵، ۱۷۷، ۱۸۸، ۱۸۹

ش

شانویله، ولفگانگ ۱۳۴

شفر، اکسل ۱۳۴

شلدون، س ولین ۹۰، ۷۸

شوروی ۱۸۲، ۱۶۵، ۱۰۸، ۷۶، ۳۴

شیلی ۱۶۳

ع

عراق ۱۶۹

ف

فانون، فرانسیس ۱۷۸

فرانسه ۲۴ - ۲۲، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۸، ۵۲

۵۶، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۶ - ۱۳۴

۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۲، ۱۶۹ - ۱۸۸، ۱۶۷

فردریک کبیر ۱۵۹

فوره، فرانسا ۱۵۲

فوکو، میشل ۱۵، ۸۰، ۹۰، ۱۵۷

فهر، فرنج ۴۹

ق

قرارداد اجتماعی ۱۲، ۱۵، ۲۳، ۵۲، ۵۳

ک

کاتالونیا ۴۷

کاستوریادیس، کورنلیوس ۶۷، ۶۲، ۵۷

کافکا، فرانسیس ۱۶۱

کامبوج ۲۴، ۲۷

کانت، امانوئل ۸۷، ۹۷، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۶۱

کانفورا، لوسیانو ۱۴۷

کیرول ۱۰

کره ۱۲۳

کره‌ی جنوبی ۱۶۳

کریچلی، سایمون ۱۷۷

کلزدو فرانس ۱۴۶، ۱۵

کمیسون سه‌جانبه ۱۲۲

کوبا ۱۷۲

کوخولین ۱۲۸

کوشنر، برنار ۱۲۸، ۱۳۰

کولونتای، الکساندرا ۶۴، ۶۳

کون‌بندیت، دنیل ۱۲۱، ۱۳۰

گ

گاردای سرخ ۲۷

گوتا ۴۲

گور ۱۳۳

گیدنز، آنتونی ۱۸۵

ل

لاکان، ژان ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹

لاوالاس ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۷۷

لایبنیتس، گوتفرد ویلهلم ۱۰۴، ۱۶۲

لنین، ولادیمیر ۲۱، ۴۴، ۶۳، ۶۵، ۶۹

۱۲۷، ۱۷۲، ۱۸۱

لوتر کینگ، مارتین ۱۵۵

لوفور، کلود ۲۹، ۴۱، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۷

لوکزامبورگ ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۸۵

لوکزامبورگ، رزا ۱۸۵

لومومبا، باتریس ۵۷

لومینوسو ۱۷۷

لوورتور، توسان ۱۶۷

لویی شانزدهم ۵۶

لییمان، والتر ۶۰، ۶۱، ۶۶

لیسیون ۱۳۲

م

مانو ۲۱، ۲۷، ۱۷۱

مارکس، کارل ۴۱، ۴۲، ۴۶ - ۴۴، ۵۰

۵۱، ۷۲، ۷۶، ۷۷، ۱۶۱

نمایه / ۱۹۳

۱۹۴ / حال وروز دموکراسی

وود، رابین ۱۷۹	مارکوزه، هربرت ۹۲
ویتنام ۱۵۶، ۱۳۵	مجارستان ۴۹
وی، سیمون ۷۲-۶۹	مورالس، اوو ۱۸۴
ویلسون، وودرو ۱۵۰	موگابه، رابرت ۱۵۳
ه	می‌سی‌سی‌بی ۱۳۳
هائیتی ۱۶۸-۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۶	میلی، تاد ۱۷۵، ۳۹
هائیرماس، یورگن ۱۸۵	ن
هالوارد، پیتر ۱۶۶	نبرد لاولاس ۱۷۶
هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش ۵۳، ۳۲	نفرت از دموکراسی ۱۸۹، ۱۲۵، ۱۲۰، ۳۸
۱۸۸، ۱۸۳، ۱۷۹، ۱۶۱	نگری، تونی ۱۷۶، ۱۶۹
هلر، اگنس ۴۹	نورمال سویریور، اکول ۱۸۷، ۱۴۶
هلند ۱۶۰، ۱۲۹	نیچه، فریدریش ۱۶۱، ۱۱۲
هند ۸۴	نیکسون، ریچارد ۱۳۵
هیتلر، آدولف ۱۸۵، ۱۲۱، ۷۰، ۴۷، ۳۵	نیویورک ۱۸۹، ۱۷۵
هیتلر - استالین ۷۰، ۴۷	و
هیوم، دیوید ۱۶۱	واشنگتن ۱۵۵
یلستین، بوریس ۱۶۳	والتر، بنیامین ۸، ۶۰، ۱۸۸
یوگسلاوی ۱۷۲، ۱۷۳	والرشتاین، امانوئل ۱۴۰
یونان ۱۳۹، ۴۷	ورن، ژول ۱۴۴

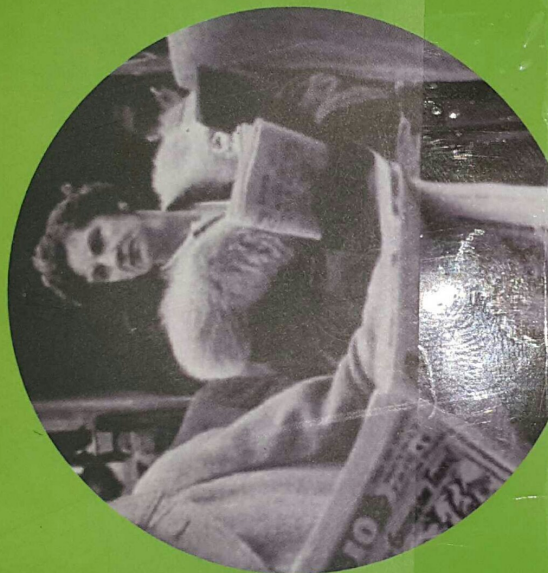




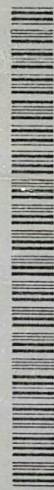
فلسفه - ۶۰



۱۵۰۰۰ تومان



حال و روز دموکراسی



01BF0000000085655

مرکزی

مقالات این کتاب پاسخ هشت متفکر چپ معاصر است به این پرسش که «آیا دموکرات نامیدن خود معنایی دارد و شما این کلمه را چگونه تفسیر می کنید؟» نمایندگان تفکر رادیکال و جریان چپ انتقادی با تمرکز بر ریشه‌های کلاسیک دموکراسی و معنای متغیر آن در گذر زمان و در بسط‌های گوناگون از حال و روز دموکراسی در این زمانه سخن می‌گویند و هریک از منظری متفاوت به آن می‌پردازند: از تبارشناسی تاریخی مفهوم دموکراسی به عنوان یک شکل حکومت تا تحلیل انتقادی وضعیت دموکراسی غربی در دوران هژمونی نئولیبرالیسم و...