

دموکراسی علیه دولت

برای کمال خالق پناه
خواننده مشتاق و تیزبین آثاری این چنین

-
- سرشناسه: آبنسور، میگوئل، ۱۹۳۹ م. -
عنوان و نام پدیدآور: دموکراسی علیه دولت: مارکس و لحظه ماکیاولین/میگل ابنسور؛ مترجمان فؤاد حبیبی، امین کرمی.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۷
مشخصات ظاهری: ۲۹۶ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰-۲۷۸-۳۹۱-۲
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
- یادداشت: عنوان اصلی: La Démocratique contre l'Etat.
یادداشت: کتاب حاضر از متن انگلیسی تحت عنوان «Marx and the Machiavellian Moment» ترجمه شده است.
موضوع: مارکس، کارل، ۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م - دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی
موضوع: Marx, Karl -- Political and social views
موضوع: دموکراسی
موضوع: Democracy
موضوع: دولت
موضوع: State, The
- شناسه افزوده: حبیبی، فؤاد، ۱۳۶۰ -، مترجم
شناسه افزوده: کرمی، امین، ۱۳۵۷ -، مترجم
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۶ م ۴۲۳/آ۴م JC
رده‌بندی دیویی: ۳۱۲/۸
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۴۹۴۵۲۸۱
-

دموکراسی علیہ دولت

مارکس و لحظہ ماکیاولین

میگل اینسور

مترجمان:

فؤاد حبیبی

امین کرمی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Democracy Against the State
Marx and the Machiavellian Moment
Miguel Abensour
Polity Press, 2011



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،
شماره ۱۱۱، تلفن ۶۶ ۴۰ ۸۶ ۴۰
ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

میگل ابنسور

دموکراسی علیه دولت

مارکس و لحظه ماکیاولین

مترجمان: فواد حبیبی و امین کرمی

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۳۹۷

چاپ رسام

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۲ - ۳۹۱ - ۲۷۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ISBN: 978-600-278-391-2

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۲۱۰۰۰ تومان

فهرست

- یادداشت مترجمان فارسی ۷
پیش درآمد: از نقد سلطهٔ توتالیتار به یوتوپای دموکراسی شورشی:
- در باب «فلسفهٔ سیاسی» میگل ابنسور ۱۳
دییاجهٔ نسخهٔ ایتالیایی (۲۰۰۸): «دموکراسی شورشی و نهاد» ۴۱
پیشگفتار برای دومین ویراست نسخهٔ فرانسوی (۲۰۰۴):
«دربارهٔ دموکراسی شورشی» ۵۱
پیشگفتار ۶۹
مقدمه ۷۷
۱. یوتوپای دولت عقلانی ۹۷
۲. فراست سیاسی ۱۱۱
۳. از نقطهٔ عطف سال ۱۸۴۳ تا نقادی سیاست ۱۲۱
۴. فرضیهٔ خواتش ۱۳۳
۵. چهار خصیصهٔ دموکراسی راستین ۱۴۷
۶. دموکراسی راستین و مدرنیته ۱۸۷
- نتیجه‌گیری ۲۱۱
پیوست ۱: «دموکراسی نااهلی» و «اصل آنارشی» ۲۲۹
پیوست ۲: «اندیشیدن به رهایی به شکلی دیگر» ۲۶۳
نمایه ۲۹۲

یادداشت مترجمان فارسی

«دموکراسی نه شکلی از حکومت است که به الیگارشی اجازه دهد به نام مردم حاکمیت داشته باشد، نه شکلی از جامعه است که قدرت کالا آن را ساماندهی کند. دموکراسی کنشی است که بی‌وقفه، انحصار حکومت‌های الیگارشیک بر زندگی عمومی و همگانی و چنگ‌اندازی ثروت بر زندگی‌ها را از بین می‌برد. دموکراسی توان بالقوه‌ای است که باید امروزه بیش از هر زمان دیگری برضد درهم‌آمیختگی این قدرت‌هایی که تنها و تنها تحت قانون سلطه هستند به مبارزه برخیزد.»

ژاک رانسیر، نفرت از دموکراسی

در آغازین سالیان «پایان تاریخ»، در میانه نبرد دولت و تروریسم، در سپهر جهانی شدن سرمایه، و در غیاب هر گونه نشانی از رؤیاهای شیرین روشنگری، شاید اندیشیدن به دموکراسی، این اصطلاح کهن و مستعمل، چندان بجا ننماید؛ آن هم وقتی دموکراسی چنان به هرزگی کشیده شده که آشکارترین دشمنان آن نیز نه تنها داعیه تصاحب آن را دارند، بلکه با جعل ترکیبات اعجاب‌آور و متناقضی چون «دولت دموکراتیک» برای رام کردن ابدی آن جشن گرفته‌اند. اما شاید خود همین تلاش بی‌امان برای تصاحب این نام، بهترین گواه «نااهلی بودن» امری باشد که تنها دارایی دموسی است که اگر در تمامی تاریخ نشانی از خویش به جا گذاشته و به مقام حیوان سیاسی^۱ ارتقا یافته، به لطف همین نیرویی است که دشمنی آشکار

1. zoon politikon

و نهان با آن یکی از وجوه مشترک تمامی فرادستان تاریخ بوده است. البته امروزه دیگر کمتر نشانی از دشمنانی آشکار چون ادموند برک می‌یابیم که نیروی شورشی دموس را علناً مذمت کنند و اغلب نسخه‌های امروزی دشمنان دموکراسی، از قبیل نظریه‌پردازان انواع و اقسام رژیم‌های سیاسی دموکراتیک، سعی دارند در نهان کمر به قتل این پویش تاریخی ببندند. لیک آنچه تمامی این تلاش‌ها را متحد می‌سازد چیزی نیست مگر مهار دموکراسی به اتکای دولت، خواه چون نیرویی در مقابل آن و خواه بالعکس به مثابه تنها نماینده برحق آن. طرفه آن‌که هر دوی این تلاش‌های به‌ظاهر مخالف، یعنی دموکراسی‌ستیزی مستبدانه و دموکراسی‌خواهی دولت‌گرایانه، ابزاری بهتر از دولت برای رفع این کابوس تاریخی از سر خویش نیافته‌اند. در این جاست که دموکراسی راستین، به تعبیر ابنسور یا اقدامی است بی‌امان علیه دولت یا هیچ نیست مگر ضدخویش.

میگل ابنسور در کتاب حاضر، به اتکای خوانشی بدیع از مارکس، سعی در تبیین معنا و محدوده‌های دموکراسی به مثابه نیرویی دارد که به هیچ وجه نه با نظام نمایندگی قدر مشترکی دارد و نه حتی با نسخه‌های آگونیستی، رادیکال و تضادآمیزی که درون محدوده‌های دولت در پی حل و فصل مسائل هستند. البته باید دقت کنیم که خوانش ابنسور را با قسمی آنارشیزم ضددولتی و گریزان از هر گونه ساختار و نهادی اشتباه نگیریم. ابنسور به مدد خوانش مزبور، با بریدن از نظریه‌های تدریجی‌گرایانه، دموکراسی را حتی، همچون برخی روایت‌های رادیکال، فراشدی در حال رشد و نمو نمی‌داند که دولت را به سمت زوال هدایت می‌کند؛ بلکه با شناسایی و فعال‌سازی مجدد لحظه‌ای ماکیاولین در مارکس، آن را به برپا کردن طوفان و شورشی ناشی از تضاد مربوط می‌داند که مبتنی است بر ایستاری رزمنده علیه دولت. در چنین فضایی است که دموکراسی در قامت مبارزه‌ای بی‌امان میان شکل دولت و حیات زنده و در حال جوش و خروش دموس رخ می‌نماید. در این پیکار درونماندگار جامعه، دولت معرف میلی است به ایستایی، ثبات و تمامیت‌خواهی، و شکلی که در پی آن است نه تنها قلمرو سیاسی که تمامی قلمروهای دیگر زندگی بشر را ذیل فرمان خویش

در آورد. در حالی که دموکراسی، به عکس، با اتکا به منبع عمل دموس دولت را به جایگاه راستین آن، به مثابه لحظه‌ای صرف از حیات سیاسی خویش، فرومی‌کشد. بدین سان است که «دموکراسی ناهلی» لوفور تحت لوای «دموکراسی شورشی» ابنسور معنای دقیق‌تر و صحیح‌تری پیدا می‌کند؛ چرا که دموکراسی یا علیه دولت به صورتی پایدار مبارزه می‌کند یا نقابی است دروغین بر چهره دشمنان آن.

ابنسور جهت متمایز ساختن رویکرد خویش از هر گونه معجزه‌باوری سیاسی، و در پاسخ به برخی انتقادات، برای تأکید بر ضرورت و اهمیت این ماندگاری و تداوم مبارزه دموکراسی، به درستی بر اهمیت مسئله نهاد انگشت می‌گذارد و به آن نقشی برناگذشتنی و تعیین‌کننده در جنبش آشوبناک و پویای دموکراسی می‌بخشد. جدا از بحث خاص و مشروحی که وی به ساختاری قانون‌گذار-اجرایی همچون کمون پاریس در سال ۱۸۷۱ اختصاص می‌دهد، ابنسور برای تمامی قوانین، نهاد و سازمان‌هایی که امکان پایداری و تداوم را برای دموکراسی شورشی فراهم سازند اهمیت بسیاری قایل است. لزوم صیانت از نیروی زنده و پویای دموکراسی ابنسور را یاری می‌دهد تا به مسئله نهاد پردازد و نشان دهد که، برخلاف انتقادات علیه تز «دموکراسی شورشی» وی، دموکراسی هیچ‌گونه منافات ذاتی و ناگزیری با نهاد ندارد. دموکراسی شورشی اتفاقاً نه تنها الزاماً با نهاد مشکلی ندارد، بلکه آغوش خویش را به روی هر نهادی می‌گشاید که برای آن امکان حیاتی ماندگارتر و پویاتری را بیرون از شکل خفه‌کننده دولت امکان‌پذیر سازد؛ نمونه برجسته چنین امری را می‌توان با اشاره به قانون اساسی سال ۱۷۹۳ جمهوری فرانسه نشان داد که شورش مردم را حقی مشروع می‌دانست و امکان می‌داد دموس همواره و دایم علیه دولت به صحنه سیاست یورش آورند.

علاوه بر فرم این نیروی پویا و خروشان، باید بر مسئله زمان نیز تأمل کنیم، امری که همواره از مهم‌ترین موانع بر سر حیات و تداوم «دموکراسی شورشی» بوده است. از دید ابنسور زمان حیاتی برای دموکراسی نه صرفاً در جرقه‌های کور و بسیار گذرای شورش، بلکه تمامی آن زمانی است که دموکراسی می‌تواند وقفه میان دولت کهن^۱ و دولت در شرف تکوین^۲ را

1. ancien regime

2. in statu nascendi

بسط و گسترش دهد. این امر نیازمند همان تاب آوردن بار سنگین و شاق دموکراسی از سوی دموسی است که آری‌گویی به خصیصه سیاسی خویش را تنها می‌تواند در چنین شرایطی تحقق بخشد.

این امر است که پای متفکری چون مارکس را وسط می‌کشد که در تمامی حیات فکری خویش به چگونگی به چالش کشیدن شکل ایستا، تمامیت‌خواه و ضددموکراتیک دولت اندیشیده است. مارکس گرچه هیچ‌گاه نتوانست و فرصت نکرد به شکلی مشخص و منسجم به مسئله دولت بپردازد، از همان نقد فلسفه حق هگل، که در آن بیش از هر بخشی مباحث هگل را بر سر دولت به چالش می‌کشد، تا جنگ داخلی در فرانسه، که با شغف فراوان به «ساختار کمونی» می‌پردازد، دلمشغول نحوه تفوق بر این لویاتان هولناکی بود که حتی بسیاری از انقلابیون، از پیشینیانی چون ژاکوبین‌ها تا انواع و اقسام اخلاف خود مارکس، را شیفته خود ساخت. بررسی چستی، دلالت‌ها و تغییرات این تفکر کانون اصلی اثر حاضر است. دموکراسی علیه دولت، با نفی تمایزات سست‌بنیانی چون «گست معرفت‌شناختی» میان به‌اصطلاح مارکس جوان و پیر، مدعی وجود بُعدی است مکتوم، کمتر بحث‌شده اما ماندگار در تمامی آثار مارکس که هیچ‌گاه وی را به حال خویش رها نمی‌کند: قسمی «لحظه ماکیاولین» که محدود نمی‌شود به رویکرد رئالیستی مارکس به سیاست، بلکه بسی مهم‌تر از آن، در پرتو آرای کلود لوفور، برمی‌گردد به ارجحیت و تعیین‌کنندگی امر سیاسی نزد مارکس و تبعیت وی از تضاد و تقابل درونماندگاری که ماکیاولی در بن و اساس هر شهر بشری‌ای تشخیص می‌دهد. تضادی درونی، همیشگی و آغازین که لوفور از آن به «شقاق آغازین امر اجتماعی» تعبیر می‌کند. چنین نگرشی به‌درستی مارکس را در کنار ماکیاولی قرار می‌دهد که با هوشمندی تمام بر دو میل و طبع بنیادین شهر بشری انگشت می‌گذارد: میل بزرگان به سلطه و میل عامه مردم به تن ندادن به سلطه، یا میل به رهایی. چنین نگرشی همچنین مارکس را در زمره زنجیره‌ای از پیروان اتی‌ین دولاپوئسی^۱ قرار می‌دهد که اندیشیدن به مسئله بندگی و لزوم گریز از آن را وجهه همت خویش قرار داده‌اند. تأکید بر این که دموکراسی به

معنای واقعی کلمه، در مقام نیرویی بیرون و علیه دولت، امری است شاق و طاقت‌فرسا، درست از دل همین وقوف به امکان همیشگی درغلتیدن آن به ضدخویش برمی‌خیزد. از دل چنین دغدغه‌هایی است که ابنسور، با حفاری پیگیر و هوشمندانه خویش در متون مارکس، به تداوم و تقویت سنتی غنی از تفکر سیاسی ادای سهم می‌کند که مدرنیته را به مثابه گرداب و هیاهویی دایمی قرائت می‌کند که بیش از هر زمانه‌ای به ظهور و تحقق هستی آشوبناک شهر و انسان راه داده است. ابنسور همچنین برای نظریه‌پردازی در باب یکی از کارکشته‌ترین دشمنان عمل جمعی دمواس، یعنی دولت، با فراهم ساختن مواجهه‌ای میان ماکیاولی و مارکس، نه فقط ماکیاولی را از «تنهایی» بیرون می‌آورد، بلکه بُعد دیگری از زرادخانه قدرتمند این «سنت زیرزمینی» فلسفه تضاد-محور را جلوه‌گر می‌سازد. سنتی واپس‌رانده شده اما همواره آماده برای بازگشت و بر هم زدن ضیافت بلشصرهای زمانه.

با توجه به توضیحات مبسوط و مفصلی که در نسخه انگلیسی اثر بدان افزوده شده است، سخن کوتاه می‌کنیم و تنها لازم می‌دانیم اشاره کنیم که به سبب ناآشنایی عمومی با میگل ابنسور در ایران، در نسخه فارسی مقاله‌ای از مارتین براو، یکی از مترجمان اثر به انگلیسی، را از کتابی دیگر به ترجمه حاضر افزوده‌ایم تا شناختی جامع‌تر از ابنسور و امکان درکی بهتر از آرای وی را فراهم سازیم. از آن‌جا که مقاله براو درباره حیات و کلیت پروژه فکری ابنسور بحث می‌کند، این مقاله را در آغاز نسخه فارسی آورده‌ایم و پیشگفتار ماکس بلچمن، دیگر مترجم نسخه انگلیسی اثر که بیشتر شرحی است بر مباحث مطرح در کتاب حاضر، را به پیوست نسخه فارسی انتقال داده‌ایم. در این‌جا باید مراتب سپاسگزاری صمیمانه خویش را از مارتین براو به سبب در اختیار گذاشتن مقاله مزبور، که کمکی است بس شایان به درک اثر حاضر و کاستن از بار وظیفه مترجمان فارسی در معرفی ابنسور و کتاب پیش‌رو، ابراز داریم.

پیش درآمد: از نقد سلطهٔ توتالیتز به یوتوپای دموکراسی شورشی: در باب «فلسفهٔ سیاسی» میگل ابنسور^۱

نوشتهٔ مارتین براو

در اواخر دههٔ ۱۹۹۰ میلادی متفکران فرانسوی قاطعانه به فلسفهٔ سیاسی بازگشتند.^(۱) حیات فکری در فرانسهٔ قرن بیستم، عمدتاً، تحت نفوذ و استیلای علوم اجتماعی و تمایز وبری میان واقعیت/ارزش بود. بدین قرار، این حیات فکری به‌خصوص چندان پذیرای فلسفهٔ سیاسی نبود:^(۲) مطالعهٔ آرای سیاسی، در بهترین شرایط، شاخه‌ای فرعی از فلسفه و، در بدترین وضعیت، ایدئولوژی‌ای تلقی می‌شد که در هیئت علم ظاهر شده است.^(۳) اما در پایان قرن آوضاع برای فلسفهٔ سیاسی از اساس تغییر یافت و حتی تحلیلی سرسری از بافت فکری آن زمان عواملی را آشکار می‌سازد که بازگشت فلسفهٔ سیاسی را امکان‌پذیر ساختند. بحران مارکسیسم، هم به لحاظ نظری و هم در ساحت عملی، همچنین از رمق افتادن ساختارگرایی^(۴) در مقام پارادایم منتخب علوم اجتماعی، فضایی را به روی فیلسوفان سیاسی جهت نشان دادن اعتبار و مرتبط بودن رویکرد و پرسش‌هایشان برای درکی بهتر از حیات معاصر گشود.^(۵)

۱. به نقل از صص ۲۳۴ تا ۲۵۴ کتاب ذیل:

Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France, (2015), Edited by Martin Breaugh, Christopher Holman, Rachel Magnusson, Paul Mazzocchi, & Devin Penner, University of Toronto Press.

2. fin-de-siècle

این بازگشت فلسفه سیاسی در فرانسه به صورتی خودبه‌خودی اتفاق نیفتاد، بلکه بیشتر رجعتی بود که زمینه‌چینی برای آن را از مدت‌ها پیش متفکران جوان و بلندپروازی بر عهده گرفته بودند که تحت تأثیر رخدادهای مه ۱۹۶۸ قرار داشتند و از عقیده^۱ جریان‌سازی که از ساحل چپ پاریس^۲ برمی‌خاست در امان بودند. آثاری که در نشریه «عالی و کم‌دوام»^(۶) لیبِر^۳ (۱۹۷۷ تا ۱۹۸۱) منتشر گردید، نمونه خوبی است از این زمینه‌چینی‌ها. گروه ویراستار نشریه مزبور، به‌خصوص کسانی چون کلود لوفور^۴، کورنلیوس کاستوریادیس^۵ و پی‌یر کلاستر^۶ در پی احیای رویکردی فلسفی برای فهم مسائل سیاسی بودند. مقالاتی درباره شورش بوداپست در سال ۱۹۵۶، لنینیسم، اندیشه دوتوکویل، یوتوپیا و همچنین رخدادهای مه ۱۹۶۸ از سوی نسل رو به رشدی از متفکران سیاسی همچون پی‌یر مانن^۷، مارسل گوشه^۸ و میگل ابنسور نوشته شدند.

هرچند امروزه آثار برخی از این متفکران در نظریه سیاسی شناخته شده و به بحث گذاشته شده است، آثار پیشگام شماری دیگر عمدتاً نادیده مانده است. مثلاً، برای درک غنا و تنوع «بازگشت به فلسفه سیاسی» در فرانسه، باید به بررسی و فهم «فلسفه سیاسی» میگل ابنسور پردازیم. همان‌طور که خواهیم دید، باید اصطلاح «فلسفه سیاسی» را وقتی از تفکر ابنسور سخن می‌گوییم دایم در گیومه قرار دهیم. پیش از آن‌که روشن سازیم چرا چنین کاری ضروری است، مروری کلی بر پیشینه کاری وی شاید بتواند به تعیین جایگاه تفکر و اهمیت آثار ابنسور یاری برساند.

ابنسور از سال ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۳ در موسسه صاحب‌نام مطالعات سیاسی^۹ آموزش دید و در سال ۱۹۷۳ دکتری خود را ابتدا زیر نظر شارل آیزنمان^{۱۰} و سپس ژیل دلوز درباره «شکل‌های سوسیالیستی-کمونیستی یوتوپیا» تکمیل کرد. در همین سال او یکی از نخستین داوطلب‌های گذراندن

1. doxa

۲. La Rive Gauche: جنوبی‌ترین بخش رود سن در پاریس. ساحل چپ پاریس اشاره‌ای است تلویحی به بخش روشنفکری، هنری و فرهنگی شهر که نماد نوآوری، فرهنگ اعتراضی و تفکر فرهیخته پاریسی است. — م.

3. *Libre* 4. Claude Lefort 5. Cornelius Castoriadis 6. Pierre Clastres

7. Pierre Manent 8. Marcel Gauchet 9. Institut d'études politiques

10. Charles Eisenmann

پیش درآمد: از نقد سلطهٔ نوتالیتز به یوتویپای دموکراسی شورشی... ♦ ۱۵

امتحانات جدید دولتی برای علوم سیاسی (پذیرش برای سمت استادی) بود که به وی اجازه داد در مقام استادیار^۱ فلسفهٔ سیاسی در دانشگاه رَنس مشغول به کار شود. اینسور در سال ۱۹۸۵ در مقام جانشین ژان فرانسوا لیوتار رئیس دانشسرای بین‌المللی فرانسه^۲ شد و در سال ۱۹۹۰ به دانشگاه دُنی دیدرو پاریس هفت^۳ پیوست، جایی که به سال ۲۰۰۲ در آن به مقام استاد ممتازی رسید. اینسور در همین زمان، کار فشرده و پراهمیت ویراستاری مجموعه آثاری برای انتشارات پایو (اکنون انتشارات پایو-ریواژ^۴) را که یکی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین ناشران فرانسه است بر عهده گرفت. او در سال ۱۹۷۴ مجموعه «نقد سیاست»^۵ را طراحی و اجرا کرد؛ مجموعه‌ای که بسط و توسعهٔ آن از همان زمان تحت نظارت وی انجام شده است. اینسور علاوه بر انتشار آثار اعضای اصلی مکتب فرانکفورت، آثار سرنوشت‌ساز فلسفهٔ سیاسی (از قبیل هگل، فیشته و لابوئسی) و همچنین آثار پیشگامانهٔ متفکران هم‌نسل خویش (پی‌یر مانن، جورجو آگامبن،^۶ مارک ریشیر^۷) را ویراستاری کرده است. وی در این اواخر کارهای گروه جدیدی از متفکران جوان خوش‌آئینهٔ فرانسوی (اتی‌ین تاسن،^۸ نیکولا ایزرائل،^۹ ژرالدین مولمان،^{۱۰} نیکولا پوآریه^{۱۱}) را نیز در این مجموعه منتشر کرده است.^(۱۲) همان‌طور که منتقدِ متنفذِ روزنامهٔ لیبراسیون، روبرت ماژوری،^{۱۲} خاطر نشان می‌سازد، حتی اگر اینسور خود هرگز چیزی منتشر نمی‌کرد، باز هم افتخار گردآوری «مجموعه‌ای از آثار» مهم مایهٔ سرفرازی‌اش بود.^(۸)

اما دلیل این‌که وقتی از آثار اینسور سخن می‌گویم باید «فلسفهٔ سیاسی» را در گیومه قرار دهیم، موضع به‌شدت انتقادی وی نسبت به شکلی است که بازگشت به فلسفهٔ سیاسی در فرانسه به خود گرفته است. اینسور دو نوع «بازگشت» را در مقابل هم قرار می‌دهد: در یک طرف، شاهد بازگشت به

1. Maître de conférence

2. Collège international de philosophie

3. Université de Paris VII-Denis Diderot

4. Éditions Payot-Rivages

5. Critique de la politique

6. Giorgio Agamben

7. Marc Richir

8. Étienne Tassin

9. Nicolas Israël

10. Géraldine Mulhmann

11. Nicolas Poirier

12. Robert Maggiori

فلسفه سیاسی به منزلهٔ اعاده و ترمیم یک رشتهٔ آکادمیک مورد غفلت هستیم؛ و در طرف دیگر، شاهد بازگشت «موضوعات سیاسی»^۱ هستیم که «شتابان بر اکنون وارد می‌گردند»^(۹) و نیازمند آن هستند تا از نو مورد پرس و جو قرار گیرند. از نظر ابنسور، بازگشت کنونی در فرانسه مسیر نخست را در پیش گرفته است. این دست بازگشت فرانسوی [به فلسفهٔ سیاسی] با ایجاد نشریات و انجمن‌های تخصصی، سازماندهی همایش‌ها و تمامی انواع و اقسام فعالیت‌های متداول آکادمیک، با شکلی از «بهنجارسازی» این رشته هم‌سنخ بوده است و حتی در ردیف الگوی آمریکایی [آن] قرار می‌گیرد. در واقع، همان‌گونه که مارک لی‌لا^۲ خاطر نشان می‌سازد، این بازگشت به فلسفهٔ سیاسی قسمی بازگشت به لیبرالیسم^(۱۰) را در تجسمات آیین‌نامه‌ای، نهادی و تاریخی آن در پی دارد. «مشروعیت عصر لیبرال» تازه تأسیس تا حدودی ناشی از رواج مباحث انگلیسی-آمریکایی پیرامون آثار جان رالز^۳ و چارلز تیلور^۴ در فرانسه است. با وجود این، حتی متفکرانی همچون مارسل گوشه، که برچسب لیبرال را نمی‌پذیرد، موافق خواهند بود که فلسفهٔ سیاسی‌شان اکنون حاوی و پذیرای چیزی است که گوشه «سیاست بهنجار» می‌خواند.^(۱۱) ابنسور به عکس این دست اعاده، خواهان قسمی «بازگشت به موضوعات سیاسی» می‌شود که به «نیاز بشریت»^(۱۲) در مواجهه با آن رخدادهای سیاسی‌ای پاسخ می‌دهد که همین‌جا و هم‌اکنون^۵ فوران می‌کنند. به نظر ابنسور، فلسفهٔ سیاسی باید پاسخگوی سیاست باشد و بنابراین نمی‌توان آن را به یک رشتهٔ آکادمیک یا به تاریخ ضروری ایده‌های سیاسی فروکاست.^(۱۳) ابنسور در تفکر معاصر دو متفکر اصلی و مؤثر را به «بازگشت موضوعات سیاسی» مرتبط می‌گرداند: هانا آرنت و کلود لوفور.^(۱۴) از نظر این دو متفکر، [مهم‌ترین] پدیدهٔ سیاسی قرن بیستم، توتالیتاریسم، ما را ملزم به بازبینی رابطه‌مان با «سنت تفکر سیاسی» می‌کند و راه را برای قسمی پدیدارشناسی عمل^(۱۵)، به زعم آرنت، و پدیدارشناسی ابداع دموکراتیک، از دید لوفور، می‌گشاید. به زعم ابنسور، آرنت^۶ و لوفور متفکرانی هستند شایان تقلید تا آن‌جا که قسمی نقد سلطه را عهده‌دار می‌شوند که به جانب انکار

1. political things

2. Mark Lilla

3. John Rawls

4. Charles Taylor

5. hic et nunc

6. Hannah Arendt

پیش درآمد: از نقد سلطهٔ توتالیتار به یوتوپای دموکراسی شورشی... ♦ ۱۷

امر سیاسی سوق نمی‌یابد، بلکه بالعکس منجر به بازیابی پیوند فراموش شده و با این حال بنیادین میان سیاست و رهایی می‌گردد.

این نکتهٔ آخر برای ابنسور فوق‌العاده مهم است. در واقع، می‌توانیم بگوییم که نکتهٔ مزبور معیارهای کار و رویکرد وی به «فلسفهٔ سیاسی» را تعیین می‌کند. همان‌طور که جایی دیگر بحث کرده‌ام،^(۱۶) مجموعه آثار ابنسور تحت تأثیر دو پروژهٔ جدایی‌ناپذیر قرار دارد: نقدی رادیکال به تمامی اشکال سلطه و عزمی [راسخ] جهت نگاه دوباره به امر سیاسی به مثابهٔ قلمرو رهایی و آزادی. از نظر ابنسور، حیاتی است که هر دوی این پروژه‌ها با همدیگر پیش بروند تا از فروکاستن سیاست به شکلی از سلطه پیشگیری شود. حتی مهم‌تر از آن، هدف این رویکرد تصدیق و بازشناسی نقش سودمندی است که شقاق و تضاد اجتماعی (اعم از خشن و نا-خشن) در قلمرو سیاسی ایفا می‌کنند. به عقیدهٔ ابنسور، جوامع به علت واقعیت سادهٔ تکثر بشری دچار شقاق شده‌اند. بدین معنا، ابنسور تمامی پیامدهای سیاسی ایدهٔ آرنت را می‌پذیرد که «سیاست استوار بر واقعیت تکثر بشری است»:^(۱۷) اگر «سر برآوردن سیاست میان انسان‌ها»^(۱۸) ناشی از منحصربه‌فردبودگی هر کدام از انسان‌هاست، پس شقاق یافتن جوامع به ضرورت بدل می‌شود. به بیان دیگر، شقاق اجتماعی پیامد «طبیعی» تکثر است. ابنسور تضاد را، هم به مثابهٔ پیامد تکثر و هم، به صورت مهم‌تری، به منزلهٔ آن چیزی تلقی می‌کند که بسط و گسترش آزادی را در قلمرو سیاسی میسر می‌سازد. تضاد تهدید یا خطری برای یک رژیم سیاسی آزاد نیست، بلکه خود این تضاد شرط امکان چنین رژیمی است. همان‌گونه که در این بخش به بحث خواهیم پرداخت، انگارهٔ شقاق اجتماعی و تضاد به مثابهٔ موتور محرکهٔ آزادی در کار ابنسور نفوذ کرده است و حتی رنگ و بوی متمایز کار وی مرهون آن است.

ابنسور برای متمایز کردن صریح کارش از اعادهٔ رایج فلسفهٔ سیاسی در فرانسه، رویکرد خود را «فلسفهٔ سیاسی انتقادی»^(۱۹) یا، به بیانی دقیق‌تر، «فلسفهٔ سیاسی انتقادی-یوتوپایی» می‌خواند.^(۲۰) سه عنصر مهم تفکر ابنسور مساعدت‌های عمدهٔ وی را به تفکر سیاسی معاصر تشکیل می‌دهند: (۱) مفهوم‌پردازی دربارهٔ توتالیتاریسم به منزلهٔ اقدامی برای براندازی امکان سیاست؛ (۲) نظریهٔ «دموکراسی شورشی»؛ و (۳) قرائتی از یوتوپیا به مثابهٔ

رهایی. اگرچه نمی‌توان کار وی را تنها به این سه عنصر فروکاست،^(۲۱) این سه عنصر خلاقیت و بداعت تفکر و رویکرد وی را روشن می‌سازند.

توتالیتریسیم، معماری و پیوند اجتماعی

ابن‌سور در مصاحبه‌ای که به سال ۲۰۰۸ در لوموند منتشر شد توضیح می‌دهد که دو دسته عمده «بازگشت به موضوعات سیاسی» به رویکرد نسل وی در قبال سیاست شکل دادند: جنگ الجزایر و نقد توتالیتریسیم اتحاد جماهیر شوروی.^(۲۲) در حالی که اولی نقد بی‌وقفه ماهیت اقتدارگرایانه و الیگارشیک جمهوری پنجم را باعث شد،^(۲۳) دومی روشنفکران فرانسه را دچار شقاق ساخت. از نظر برخی از متفکران، نیاز به وارد آوردن نقدی قوی و محکم به سرمایه‌داری بر نیاز به محکوم کردن فجایع رژیم اتحاد جماهیر شوروی اولویت داشت. به زعم دیگران، ایجاد نوعی جنبش ضدتوتالیتر مبتنی بر نقد سلطه توتالیتر هم در اتحاد جماهیر شوروی و هم در آلمان نازی پیش شرط ضروری برای درک بهتر دموکراسی بود،^(۲۴) که در تعریف از آن به مثابه رژیم سیاسی فاقد سلطه یاد می‌شد. از نظر ابن‌سور، که شخصیت برجسته جنبش ضدتوتالیتر در فرانسه بود، بسط و توسعه نقدی رادیکال به توتالیتریسیم دقیقاً معرف «نیازی بشری» در قرن بیستم بود.

ابن‌سور در کتاب درباره فشرده‌گی: معماری و رژیم‌های توتالیتر،^۱ نظریه‌ای را درباره توتالیتریسیم بسط و توسعه می‌دهد که آن را اقدامی جهت براندازی شرط راستین امکان سیاست، از طریق یورش و تعرض مداوم به فضای موجود بین انسان‌ها، معرفی می‌کند.^(۲۵) در واقع، فرضیه وی این است که، در حکومت توتالیتر، معماری تجهیز و بسیج می‌شود تا «پیوند اجتماعی» میان افراد را مورد تاخت و تاز قرار دهد. ابن‌سور داعیه خویش را از مجرای تحلیلی بر آثار معماری رسمی رژیم نازی و کارهای دوست صمیمی پیشوا، آلبرت اشپر،^۲ مطرح می‌کند. معماری، بسی به دور از کاربستی به لحاظ سیاسی خنثی در زیبایی‌شناسی، به نقل از آدورنو، به قالبی ریخته شد «همانند آن جنس هم‌نوازی موزیکالی که اس‌اس علاقه داشت فریادهای قربانیانش را [در آن] خفه سازد».^(۲۶)

1. *De la compacité: architecture et regimes totalitaires*

2. Albert Speer

نقطهٔ آغاز تحلیل ابنسور ارتباطی است که یک رژیم سیاسی با زمان و فضا برقرار می‌کند. این تحلیل از آن‌جا ضروری است که چنین رابطه‌ای شکل‌دهندهٔ پیوند اجتماعی است. در بافت تفکر سیاسی فرانسه، مسئلهٔ پیوند اجتماعی [از سوی ابنسور] با این ایده ارتباط می‌یابد که رژیم‌های سیاسی در خلق شیوه‌هایی سهم دارند که با آن شهروندان با همدیگر مرتبط می‌شوند (یا نمی‌شوند). لذا می‌توان پیوند میان معماری و توتالیتاریسم را از خلال پژوهشی دربارهٔ پی‌اف‌کندن توتالیتار پیوند اجتماعی سنجید.

با وجود این، برای تعیین «ماهیت» پیوند اجتماعی ذیل توتالیتاریسم، نخست باید سوژهٔ سیاسی چنین رژیمی را شناسایی کرد. از دید ابنسور، توتالیتاریسم متضاد دقیق «عالم شهروندی» یا «رس پوبلیکا» است،^(۲۷) نظر به این‌که قلمروی است از آن «توده»، [یعنی] سوژه‌ای شبه‌سیاسی که نه به واسطهٔ خودآیینی، عاملیت و یا عملش، بلکه به مثابهٔ موجودیتی مطیع و حتی به صورت رادیکالی دگرآیین، در قیاس با جنبش سیاسی و انضباط دولتی، تقویم می‌شود.^(۲۸) ابنسور خاطرنشان می‌سازد که رژیم‌های توتالیتار از دیدگاهی سیاسی روال خاصی از ادغام توده‌ها را ابداع می‌کنند. در واقع رژیم‌های توتالیتار، با انکار امکان عاملیت مردم یا افرادی که توده‌ها را می‌سازند، آن‌ها را به شکل بازیگری «سیاسی» درمی‌آورند که ظرفیت بسیج تمام‌وکمال را دارد. معماری در بسیج توده‌ها از طریق خلق فضاهایی عمومی که واکنش‌ها و احساسات توده را ترغیب، تقویت و تغذیه می‌کنند نقشی محوری بازی می‌کند. ابنسور، با اقتباس از جماعات و قدرت الیاس کانتی،^۱ توده را تجمع انسان‌هایی تلقی می‌کند که مستعد غلبهٔ ترس موهوم^۲ از تماس هستند. به باور ابنسور، نکتهٔ مهم‌تر آن است که این ترس موهوم «خود را به [نقطهٔ] متضادش، طلب تماس، [قسمی] درآمیختن در یک کل، [در]^۳ یک بدنهٔ فشرده، بدل می‌سازد». ^(۲۹) به تعبیر دیگر، توده قسمی «فشردگی» (compacité) تولید می‌کند که عملاً فضایی را که در بین انسان‌ها وجود دارد از میان برمی‌دارد. این پدیده مطلوب و خواستنی است، زیرا اجتماعی خلق می‌کند که به نحو خوشایندی برابری طلب و ترکیبی است. الیاس

1. Elias Canetti

2. phobia

۳. قلاب افزودهٔ متن اصلی است. — م.

کانتی می‌نویسد: «در آن فشردگی، آن‌جا که به‌ندرت فضایی در میانه قرار دارد، و بدن به بدن فشار می‌آورد، هر انسانی چنان به دیگری نزدیک است که به خویشتن؛ و قسمی احساس آسودگی بی‌نهایت در پی می‌آید. بنابراین، به سبب این لحظه مبارک و مقدس است که هیچ‌کس بزرگ‌تر یا بهتر از دیگری نیست، که مردم به قسمی [توده]^۱ بدل می‌شوند.»^(۳۰)

دقیقاً همین‌جاست که اتصال میان معماری و رژیم‌های توتالیتار بنیان نهاده می‌شود. در واقع، معماری در خلق فشردگی‌ای سهیم است که فواصل میان انسان‌ها را سرکوب می‌کند و لذا در پروژه سیاسی سلطه تام شرکت دارد. ابنسور می‌نویسد: «اندازه غول‌آسای بناها، نه تنها [هیچ‌گونه] فضای عمومی خلق نمی‌کند، بلکه فضاهای بزرگ و فشرده‌ای به منظور ایجاد انسجام مطلق تولید می‌کند.»^(۳۱) ماهیت افراطی پروژه‌های معماری توتالیتار، گردهمایی توده‌ها را تسهیل می‌کند و به وقوع قسمی آمیختگی میان همگان رخصت می‌دهد. برای مثال، پروژه «میدان بزرگ»^۲ آلبرت اشپر در برلین (سال‌های ۱۹۳۷ تا ۱۹۴۰) نشان می‌دهد چگونه خلق یک فضای عمومی غول‌آسا تجمع شمار کمی از مردم را به نظر نامناسب و حتی بیهوده می‌سازد و لذا امر به حضور توده می‌دهد. اشپر خود دلیل مبرهن نقش معماری در آلمان نازی بود: از دید وی، میل رژیم برای به انقیاد درآوردن اراده فرد می‌بایست در معماری بازتاب می‌یافت.^(۳۲) به‌واقع هدف از چنین فضاهای عظیمی بسیج شمار زیادی از مردم، البته فقط در قالبی سیاست‌زدایانه بود. به لطف شکل خاصی از زیبایی‌شناسی شدن سیاسی به واسطه آیین‌ها، موسیقی و تدارک اجراهای نمایشی، مصادیق سیاسی «نیابتی» به توده‌ها ارزانی گردید.

انسان‌ها، با گرفتاری در دام فشردگی، از فواصلی محروم شدند که آن‌ها را از هم‌وعشان جدا می‌ساخت. این قسم محرومیت دقیقاً همان چیزی است که مشخصه پی‌افکندن توتالیتروار پیوند اجتماعی است: [امری که] با خلق شکلی از اتحاد از مجرای درآمیختگی، انشقاق را سرکوب می‌کند. رژیم‌های توتالیتار، با محروم ساختن مردم از فضای حیاتی ضروری جهت

۱. قلاب افزوده متن اصلی است. — م.

پیش درآمد: از نقد سلطهٔ توتالیتار به یوتوپای دموکراسی شورشی... ♦ ۲۱

ایجاد روابط و پیوندهای مستحکم با همدیگر، موجب وارد آمدن آسیب به پیوند اجتماعی می‌شوند و، به‌خودی‌خود،^۱ دوام یک فضای سیاسی را امکان‌پذیر می‌سازند. ابن‌سور می‌نویسد: «مطلوب رژیم‌های توتالیتار، نه اعمال خشونت علیه ذات پروبلماتیک بشری و نه به عقب راندن مرزهای انسانیت، بلکه تاختن به پیوند انسانی جهت نابود کردن رابطه و نظم بین-انسانی است.» بدین‌سان، رژیم‌های توتالیتار «در مقام رد تکثر و انکار انشقاق»، برای خاتمه بخشیدن به سیاست از رهگذر نابود ساختن پیوند اجتماعی تلاش می‌کنند.^(۳۳)

دموکراسی شورشی: ماکیاولی، مارکس و انقلاب فرانسه

در بین هواداران و پیشگامان جنبش ضدتوتالیتار، توافقی جمعی وجود داشت که نقد سیاسی سلطهٔ تام ضرورتاً راه به فهمی نو از دموکراسی می‌برد. برای برخی، این امر به معنای تحلیل خطرهای بالقوهٔ حیات دموکراتیک بود؛^(۳۴) و برای بعضی دیگر، به معنای کشف کاربست‌ها و نهادهای سیاسی‌ای که انطباق‌رهایی و دموکراسی را ترویج و تشویق می‌کنند.^(۳۵) تحلیل ابن‌سور از دموکراسی مسیر دوم را دنبال می‌کند، چون در عین حال که جویای نقد شکلی از سلطه، [یعنی] لیبرال دموکراسی دولت-محور، است، سیاست را به منزلهٔ قلمرو آزادی و رهایی مفهوم‌پردازی می‌کند.

کتاب دموکراسی علیه دولت: مارکس و لحظهٔ ماکیاولین ابن‌سور، که نخستین بار در سال ۱۹۹۷ منتشر گردید، هنگامی در فرانسه گام به صحنه نهاد که لیبرالیسم سیاسی در حال رجعت بود، امری که موجب برانگیختن خشم جدی برخی از هم‌قطاران قبلی ابن‌سور شد،^(۳۶) و در عین حال وی را به مواضع دیگر متفکران رادیکال دموکرات فرانسوی همچون ژاک رانسیر نزدیک ساخت. انگارهٔ دموکراسی نهفته در اثر ابن‌سور، همان‌طور که خواهیم دید، از تفکر ماکیاولی ریشه می‌گیرد، از طریق «خوانشی دگراندیشانه» از مارکس بسط و توسعه پیدا می‌کند و با واریسی تکانه‌های دموکراتیکی پالایش می‌یابد که طی انقلاب فرانسه در هم ادغام شدند. در واقع، گنجاندن «پیشگفتار» برای دومین ویراست نسخهٔ فرانسوی کتاب در سال ۲۰۰۴ و

همچنین انتشار دیباچه‌ای جدید برای ترجمه ایتالیایی کتاب در سال ۲۰۰۸، مجالی را جهت بازنویسی برداشت خویش از دموکراسی و عرضه دوباره آن در قالب «دموکراسی شورشی» در اختیار اینسور قرار داد.^(۳۷)

ارجاع به ماکیاولی جهت فهم منشأ پیدایش دموکراسی شورشی امری است محوری. اینسور در ضدیت با فهم عوامانه و مبتذل از ماکیاولی، کسی که در مقام متفکر سیاست بی‌رحمانه آثارش مناسب مطالعه پیش از خواب جباران است،^(۳۸) این منشی فلورانس را قسمی «آموزگار سیاست»^(۳۹) می‌داند که ما را به چالش می‌کشد تا تصورات کلیشه‌ای^۱ درباره سیاست را کنار بگذاریم. چنین تصورات کلیشه‌ای متداول و پذیرفته‌شده‌ای حاکی از آن است که باید قلمرو سیاسی را بر اساس انضباط، وحدت و هماهنگی مشخص و تعریف کرد. [اما] ماکیاولی با قدرت به این تصور عمیقاً محافظه‌کارانه حمله می‌کند. ماکیاولی در فصل چهارم کتاب اول گفتارها از این بحث می‌کند که تضاد و اختلاف بود که روم را «آزاد و قدرتمند» ساخت. ماکیاولی حتی مدعی است که «قوانین نیکو» از آشوب‌هایی منبعث می‌گردد که ناشی از شقاق امیال میان آن‌هایی است که میل به سلطه دارند (بزرگان) و آن‌هایی که میل ندارند تحت سلطه قرار گیرند (عامه مردم).^(۴۰)

برحسب نظر اینسور، ماکیاولی به ما یاد می‌دهد «انفصال و عدم‌اتفاق به شرط امکان آزادی بدل می‌گردد، زیرا تنها منفیّت مردم می‌تواند میل بزرگان را لگام زند». ^(۴۱) [آن نوع] انشقاقی که ماکیاولی در قلمرو سیاسی می‌بیند نه حادث است و نه موقت: این انشقاق ذاتی میدان سیاست است. جهت بیان قاطعانه‌تر قضایا می‌توان گفت انشقاق همان چیزی است که هستی خود امر سیاسی، سرشت و ساخت هستی‌شناختی‌اش، را تقویم می‌کند. این آن چیزی است که لوفور، در شاهکارش در باب ماکیاولی، «شقاق آغازین امر اجتماعی» می‌خواند.^(۴۲) به زعم اینسور، تفکر ماکیاولی برای ما فهمی عمیق‌تر در خصوص دلایلی فراهم می‌کند که [چرا] رژیم‌های سیاسی [مبتنی بر] عدم‌سلطه بر مبنای تضاد و شقاق رشد می‌کنند و رونق می‌یابند. درون چنین بستری است که اینسور رو به سوی کششی به‌ندرت بررسی شده می‌کند که در تفکر مارکس وجود دارد: کششی به سوی تأیید

«دموکراسی راستین» که با خود محو شدن دولت را به همراه می‌آورد. در واقع، مارکس در اولین اثرش، نقد فلسفهٔ حق هگل (۱۸۴۳)، می‌نویسد: «در دموکراسی راستین، دولت سیاسی ناپدید خواهد شد. این امر از آن رو صادق است که دولت در مقام^۱ دولت سیاسی، در مقام ساختار دیگر هم‌ارز با کل نیست.»^(۴۳) این تصور معماگون بار دیگر در اثر مارکس به سال ۱۸۷۱ در باب کمون پاریس، جنگ داخلی در فرانسه، پدیدار می‌شود.^(۴۴) اینسور، این‌جا «بُعدی مکنون و بالقوه در مجموعه آثار مارکس، بُعدی همواره آمادهٔ خیزش مجدد و تولید ثمری تازه» را کشف می‌کند.^(۴۵) این بُعد از «دموکراسی راستین» را، با تبعیت از اینسور، می‌توان دربارهٔ «لحظهٔ ماکیاولین»،^۲ با استفاده از اصطلاح ج. گ. آ. پوکاک،^۳ فهمید — به عبارتی، قسمی به رسمیت شناختن خودآیینی امر سیاسی، نوسازی حیات عملی^۴ و اولویت دادن به شکلی جمهوری خواهانه از حکومت.^(۴۶)

«دموکراسی راستین» در تفکر مارکس از طریق چهار ادعای عمده مشخص می‌گردد: نخست، مارکس، به عکس هگل، معتقد است که حاکمیت از آن مردمی است که برای آزادی پیکار می‌کنند و نه پادشاه؛ بدین قرار، «دموکراسی شکل تمام‌عیار سیاست است.»^(۴۷) دوم، عینیت‌یابی^۵ دموس در ساختار سیاسی از طریق فروکاست صورت می‌گیرد. مراد مارکس این است که عینیت‌یابی ساختارمند دموس به لحظه‌ای صرف درون فراشد گسترده‌تر بیان خلاقیت فروکاسته می‌شود. لذا این امر به دموس اجازه می‌دهد تا «ذات خویش را به مثابهٔ موجودی نوعی»^(۴۸) احیا کند. اینسور می‌نویسد: «در نتیجه، شکل سیاسی هستی، به تجربهٔ وجود کلی راستین، تجربهٔ بنیادین اجتماع، وحدت انسان با انسان راه می‌برد.»^(۴۹) تنها از جایگاه فعالیت فردی^۶ در قلمرو سیاسی است که رشد و پرورش این خلاقیت در دیگر قلمروهای وجود انسانی امکان‌پذیر می‌شود. بنابراین، دموکراسی سنگ‌بنای وجودی حقیقتاً انسانی است. سوم، جهت‌کاستن از مخاطرات از خودبیگانگی،^۸ «دموکراسی راستین» را باید تجربهٔ هرگز تمام‌ناشدنی خود-بنیادگذاری و خود-تعین‌بخشی تلقی کرد؛ [این‌که] برای عمل عامه

1. qua

4. vita activa

7. self-activity

2. Machiavellian moment

5. objectification

8. alienation

3. J. G. A. Pocock

6. species-being

مردم در بستر دموکراسی راستین هیچ زمان پایانی در کار نیست. سرانجام، همان‌طور که ادعاهای قبلی اشاره دارند، دموکراسی در قلمرو سیاسی به زعم مارکس جایگاهی استثنایی پیدا می‌کند.

اگرچه این برداشت از دموکراسی راستین تحت‌الشعاع کشف اقتصاد سیاسی از سوی مارکس قرار گرفت، او به واسطهٔ تجربهٔ کمون سال ۱۸۷۱ پاریس بدین برداشت بازگشت و حتی آن را «غنا» بخشید. مارکس، از مجرای تحلیلی سیاسی از «ساختار کمونی»،^۱ چنین استدلال می‌کند که کمون علیه دولت پی‌افکنده شد و ابداع سیاسی اصلی کمون ایجاد شکل سیاسی نا-دولت بود. مارکس آشکارا تدابیر «میان‌روانه» اتخاذشده از سوی کمون را — از قبیل عزل مقامات انتخابی، لغو سربازی اجباری و جایگزین ساختن گارد ملی به جای ارتش منظم، گاردی که همهٔ شهروندان می‌توانستند بدان ملحق شوند — نمونه‌هایی از آن چیزی می‌بیند که یک شکل سیاسی می‌تواند وضع کند تا مانع بازگشتی مهلک به دولت شود. به نظر ابنسور، مارکس در این‌جا پدید آمدن رهایی اجتماعی را از مجرای وساطتی سیاسی توصیف می‌کند که در خلال نهضتی علیه دولت آفریده شده است. ابنسور می‌نویسد: «اجرای رابطه‌ای آگونیستی بر صحنه‌ای سیاسی که می‌خواهد مانع از بازگشت دولت شود تا شکل سیاسی جدیدی را علیه این فرمالیسم [یعنی دولت] بنیاد بگذارد ... قسمی معرفت انتقادی و قسمی تیموس را در جایی بسیج می‌کند که میل به آزادی و نفرت از بندگی به صورت تمیزناپذیری با هم ترکیب شده‌اند.»^(۵۰)

اگر ابنسور با [توسل به] ماکیاولی پیامدهای سودمند شقاق و تضاد را برای سیاست کشف می‌کند، می‌توانیم بگوییم که وی تقابل بنیادین میان دموکراسی و دولت، همچنین رابطهٔ میان رهایی و دموکراسی را نیز از مارکس اخذ می‌کند. در واقع، همان‌طور که خواهیم دید، هر دوی این متفکران بر تلاش‌های ابنسور در جهت مفهوم‌پردازی «دموکراسی شورشی» تأثیر می‌گذارند، [مفهومی] که به معنی شکلی از اشکال سیاسی نا-دولت است که آزادی را از مجرای تضاد ایجاد می‌کند و به شقاق اجتماعی رخصت می‌دهد تا خویش را در قلمرو عمومی آشکار سازد. همان‌گونه که

پیش‌تر اشاره کردیم، این بیش در خصوص ماهیت دموکراسی همچنین از طریق سنجشی بدیع از انرژی‌های دموکراتیکی تقویت می‌گردد که طی انقلاب فرانسه آزاد شدند.

نباید دموکراسی شورشی را با «دموکراسی تضادآمیز»^۱ اشتباه گرفت. از منظر دومی، تضاد سیاسی درون محدوده‌های دولت درمی‌گیرد و هدف کسانی که درگیر «دموکراسی تضادآمیز» می‌شوند به‌کارگیری قدرت دولت است. اما موقعیت و اهداف دموکراسی شورشی از اساس متفاوت است. از یک طرف، تضادی را که دموکراسی شورشی ایجاد می‌کند تنها می‌توان بیرون از دولت و مصادیق مباحثهٔ سیاسی‌ای بنیان نهاد که دولت بدان‌ها مشروعیت می‌بخشد (همانند پارلمان، صندوق رأی، مناظره‌های میان نامزدها و قس علی‌هذا). دموکراسی شورشی، به‌عکس دموکراسی تضادآمیز، در خیابان‌ها، در میداين و دقیقاً هر آن‌جایی رخ می‌دهد که مردم با همدیگر برای پیکار علیه دولت، جهت نیل به آزادی، برابری و همبستگی بیشتر گرد هم می‌آیند. آن‌گونه که ابنسور می‌نویسد، دموکراسی شورشی «ابایی از انقطاع و گسست ندارد» چرا که «دموکراسی شورشی از این شهود ناشی می‌شود که هیچ دموکراسی راستینی بدون فعال‌سازی مجدد تکانه‌ای آنارشیک در کار نخواهد بود که نخست علیه تجلی کلاسیک آرچه^۲ — تواماً به معنای آغاز و فرمان — یعنی دولت، به پا می‌خیزد».^(۵۱) در طرف دیگر، هدف دموکراسی شورشی ربودن قدرت دولت نیست، بلکه — درست همانند کاری که کمون ۱۸۷۱ انجام داد — ابداع شکل سیاسی دیگری است که با خویش امکان‌رهایی را از سلطهٔ سیاسی اقلیت برای عامهٔ مردم به همراه آورد. برای دموکراسی شورشی مسئلهٔ یافتن «رهبر» یا حزب سیاسی بهتر نیست، بلکه آفریدن شروط تحقق شیوه‌ای است منحصربه‌فرد و فراگیر از فعالیت در قلمرو عمومی.

در واقع، دموکراسی شورشی معرف تضاد «مداوم» با دولت است. بدین ترتیب، دموکراسی شورشی برای کسانی که آن را در عمل^۳ به کار می‌بندند کاری است پرزحمت و حتی طاقت‌فرسا و فرساینده. چنین است، زیرا زمان [مختص] دموکراسی شورشی، «وقفهٔ میان دو شکل از دولت»

است،^(۵۲) آن‌گاه که رژیم کهن^۱ در حال جان‌کندن است و «اربابان سیاسی جدید» در حال برآمدن، هنوز موفق به تحمیل شهوت قدرت^۲ خویش نشده‌اند. بنابراین، دموکراسی شورشی در دو جبهه علیه دولت‌گرایی مبارزه می‌کند: علیه حاکمان رو به زوال و علیه «حاکمان» جدید در حال عروج. ابنسور الگوی نخستین چنین مبارزه‌ای را در انقلاب فرانسه می‌یابد، هنگامی که تهیدستان پاریس علیه^۳ بقایای رژیم کهن و علیه شهوت قدرت در حال ظهور ژاکوبین‌ها بعد از اعلام اولین جمهوری فرانسه دست به پیکار زدند.^(۵۳) اما این پیکربندی سیاسی خاص [به هیچ وجه] با پایان انقلاب فرانسه ناپدید نمی‌شود. زمان دموکراسی شورشی و ماهیت فرساینده آن نور تازه‌ای بر رخدادهای بهار عربی سال ۲۰۱۱ می‌تاباند، همان‌طور که بر رخدادهای بوداپست سال ۱۹۵۶، مه ۱۹۶۸ و انقلاب‌های «رنگی» دهه اول سده حاضر.^(۵۴)

ابنسور همچنین خاطرنشان می‌سازد که [خود] ماهیت دموکراسی شورشی اوضاع سیاسی را دگرگون می‌کند: مسئله دیگر تغییر حاکمان یا طرح داعیه^۴ تفوق جامعه مدنی بر دولت نیست. در دموکراسی شورشی ما همراهی اجتماع سیاسی را در مخالفت با دولت می‌بینیم. چنین اجتماعی از تظاهر دروغینی پرده برمی‌دارد که دولت بنا بر آن داعیه انحصارش را بر امر سیاسی مطرح می‌سازد و اجتماع مزبور به بسط و گسترش قلمرو امر ممکن در سیاست رخصت می‌دهد. به بیان دیگر، دموکراسی شورشی با «از تخت به زیر کشیدن دولت» است که «امر سیاسی را علیه دولت علم می‌کند و مغاک، اغلب پنهان، میان امر سیاسی و دولت را می‌گشاید».^(۵۵) بنابراین، استفاده از اصطلاح «دموکراسی شورشی» به معنای بازشناسی این امر است که دموکراسی «در بادی امر نوعی عمل، یا حالتی از عاملیت سیاسی» است^(۵۶) که برای خلق وضعیت عدم سلطه^۴ مبارزه می‌کند. نمی‌توان این نوع خاص از عمل را به لحظه‌ای خاص در زمان منحصر ساخت، «بلکه با گذشت زمان ادامه می‌یابد و همواره آماده فوران است».^(۵۷)

با دموکراسی شورشی نوع جدیدی از پیوند اجتماعی پدیدار می‌شود. در

1. Old Regime

2. libido dominandi

3. contra

4. non-domination

واقع، پیوند سیاسی افقی و غیر-قراردادی^۱ آن چیزی است که زمینه را برای باهم-بودگی سیاسی عامهٔ مردم تحت شرایط عدم سلطه فراهم می‌آورد. این جا می‌توانیم آن چیزی را بازشناسی کنیم که نیکول لورو، انسان‌شناس سیاسی [متخصص] دوران باستان، تا حدودی به صورتی پارادوکسیکال، «پیوند شقاق» می‌خواند^(۵۸) — به عبارتی، نوعی رابطهٔ بین‌انسانی که از بازشناسی صریح ماهیت انشقاق‌یافتهٔ اجتماعات سیاسی زاده شده است. همان‌گونه که ابنسور می‌نویسد، یکی از «اصل‌های»^۲ زیربنایی قیام ... جستجوی رابطه‌ای سیاسی، جستجو برای قسمی پیوند سیاسی حیاتی، مشتاقانه و غیرسلسله‌مراتبی است که از انضباط به دور باشد»^(۵۹). در هنگامهٔ انقلاب فرانسه سان‌کولوت‌های پارسی این نوع از پیوند را به منزلهٔ «بی‌نظمی برادروار» می‌شناختند که معرف «قسمی پیوند سیاسی غیربازدارنده و برابری طلبانه» بود.^(۶۰) این امر را باید در مقابل فهم ابنسور از توتالیتریسم به منزلهٔ اقدام جهت براندازی پیوند اجتماعی قرار داد. دموکراسی شورشی مزبور برای تعمیق پیوندی اجتماعی تلاش می‌کند که بر تفاوت روشن، و حتی اساسی، میان توتالیتریسم و دموکراسی تأکید می‌گذارد.

از نظر برخی، ممکن است دموکراسی شورشی «فراتر از هر چیزی قسمی منفیت تثبیت‌شده در اکنون جنبش قیام‌طلبانه»^(۶۱) یا گدازش سیاسی^۳ نابی به نظر آید که ناتوان از نهاده‌سازی است. اما ابنسور همچین شیوه‌ای را توضیح می‌دهد که دموکراسی شورشی می‌تواند با آن به نوعی «مدل ایجابی برای عمل» — به عبارت دیگر، به قسمی نهاد — دست یابد. یک بار دیگر، تجربهٔ انقلاب فرانسه تعیین‌کننده می‌نماید. ابنسور قانون اساسی عقیم‌ماندهٔ سال ۱۷۹۳ را نمونه‌ای از نهادی تلقی می‌کند که به دموکراسی شورشی مجال ابراز می‌دهد. در واقع، این قانون اساسی برای قیام حقی ضمانت‌شده فراهم می‌ساخت، و بدین طریق راه را برای پایداری دموکراسی شورشی طی زمان هموار می‌کرد. از نظر ابنسور، دموکراسی شورشی در انتخاب نهادهایش گزینشی عمل می‌کند، و ضابطهٔ بنیادین آن برای پذیرش

1. non-contractual political bond

۲. قلاب افزودهٔ متن اصلی است. — م.

3. political liquefaction

یک نهاد، [مؤلفه] عدم سلطه است. مادامی که چارچوبی نهادی ترویج و پیشبرد عدم سلطه را ممکن می‌سازد، این چارچوب به طور بالقوه با دموکراسی شورشی سازگار است. به موجب آنچه دموکراسی شورشی راجع به ارتباط میان سیاست و تضاد، دموکراسی و عمل و امکان‌پذیر بودن شکل دیگری از پیوند اجتماعی به ما آموزش می‌دهد، این نوع از دموکراسی معرف ادای سهمی است بدیع به نظریه دموکراتیک معاصر.

یوتوپیا و رهایی

نظریه پردازان جریان غالب دموکراتیک می‌توانند انگاره دموکراسی شورشی را به آسانی به مثابه امری غیر واقعی، یا حتی «یوتوپیایی» کنار بگذارند. ابنسور به جای رد این مدعا، از آن استقبال می‌کند.^(۶۲) در واقع، نظریه سیاسی او همواره واجد دغدغه فهمی درخور از یوتوپیا، نقش آن در تربیت میل و رابطه‌اش با سیاست رادیکال بوده است. از نظر مخاطب انگلیسی-آمریکایی، محوریت یوتوپیا در تفکر ابنسور تا حد زیادی غریب جلوه می‌کند،^(۶۳) کمترین دلایل این که بسیاری از کتاب‌های وی درباره یوتوپیا هنوز [به انگلیسی] ترجمه نشده‌اند.

ابنسور با امتناع از پیوند زدن یوتوپیا به توتالیتریسم، چنان که بسیاری امروزه چنین پیوندی را برقرار می‌سازند، قسمی انتقاد پیگیرانه از این پیوند را بسط می‌دهد و ارتباط میان رهایی/دموکراسی و یوتوپیا را واری می‌کند. از رهگذر تحلیل طبقه‌بندی‌ای که ابنسور در باب انواع متفاوت یوتوپیاها مطرح می‌کند که در سده‌های نوزدهم و بیستم زاده شدند — [یعنی] «سوسیالیسم یوتوپیایی»، «نئویوتوپیانسم» و «روح یوتوپیایی نو» — خواهیم فهمید که چرا ابنسور معتقد است هدف شایسته مقوله آخر آفرینش گذرگاهی است میان یوتوپیا و دموکراسی. سرانجام، می‌توانیم مساعدت ابنسور به مطالعات مربوط به یوتوپیا را از طریق کاویدن خوانش و مفهوم‌پردازی وی از یوتوپیا بررسی کنیم. به نظر ابنسور، یوتوپیاها نه جهان‌هایی خیالی هستند که درون آن انسان‌ها بتوانند در سعادت و نیک‌بختی کامل زندگی کنند، و نه طرح‌های کلی یا برنامه‌هایی سیاسی که باید همین‌جا و هم‌اکنون به مرحله عمل درآورده شوند. بلکه به‌عکس، یوتوپیاها را باید راهی برای تربیت میل دانست، شیوه‌ای جهت «تحریک

میل به زندگانی بهتر در خوانندگان آن‌ها و برانگیختن میل به عمل با افادهٔ این معنا که جهان یک بار برای همیشه تثبیت نشده است».^(۶۴)

در مقابل کسانی که جوپای تحت پیگرد قرار دادن «استادان خیالبافی»^(۶۵) هستند که مسئول خلق و اشاعهٔ یوتوپیهایی به شمار می‌روند که متضمن اقدامات توتالیتیر دانسته شده‌اند، ابنسور خوانشی ظریف، متنوع و پیچیده از سنت یوتوپایی عرضه می‌دارد که بر ناهمگن بودن تفکر یوتوپایی و از این رو صعوبت فروکاستن یوتوپیا به یک رژیم سیاسی یگانه تأکید می‌ورزد. در واقع، معضل متهم ساختن یوتوپیاها به توتالیتیری بودن این است که چنین اتهامی توضیح نمی‌دهد که چرا رژیم‌های توتالیتیر سخت و بی‌رحمانه به تجارب یوتوپایی حمله می‌برند و آن‌ها را سرکوب می‌کنند. برای نمونه، ابنسور خاطر نشان می‌سازد: «به قدرت رسیدن استالین با خود سرکوب قطعی همهٔ بقایای تجربهٔ یوتوپایی را به همراه داشت که متعاقب انقلاب شوروی زاده شده بود».^(۶۶) مضاف بر این، برای آن‌که یوتوپیاها توتالیتیر باشند، باید به لحاظ ویژگی‌های معرف‌مشخصی، از قبیل باور به نظام تک‌حزبی و میل به بسط و گسترش قدرت دولت به تمامی ابعاد زندگی انسانی، با رژیم‌های توتالیتیر وجه اشتراک داشته باشند. با این حال، قسمی سنت یوتوپایی مهم وجود دارد که قاطعانه هم با نظام‌های حزبی و هم با دولت مخالفت می‌کند (سنت افرادی همچون ژوزف دژاک^(۶۷) و ویلیام موریس^(۶۸)): با چنین کاری، این سنت در پی احیای روابط اجتماعی و ترغیب آزمونی اجتماعی از رهگذر کاربست‌ها و تفکر یوتوپایی است. در نتیجه، این سنت هیچ وجه مشترکی با توتالیتیرسم ندارد. در حقیقت، ابنسور معتقد است: «جامعهٔ بدون یوتوپیا یا محروم از یوتوپیا دقیقاً جامعه‌ای است توتالیتیر، نظر به این‌که جامعه‌ای است گرفتار توهم حصول کمال، بازگشت به خانه یا یوتوپایی تحقق‌یافته».^(۶۹)

ابنسور به جای طرح این پرسش ساده‌انگارانه که «آیا یوتوپیاها توتالیتیرند؟» ما را به بررسی پرسش هوشمندانه‌تر و پیچیده‌تری در باب رابطهٔ سنت‌های معین یوتوپایی با میل به یکی‌بودگی دعوت می‌کند — به عبارت دیگر، همان میل به غلبه بر شقاق و تضاد اجتماعی. با این همه،

تحلیل بنیادینی که ابنسور در قبال توتالیتریسم مطرح می‌کند نشان می‌دهد که چگونه چنین رژیم‌هایی مبادرت به خلق جامعه‌ای بدون شقاق می‌کنند یا، به بیانی دقیق‌تر، [سخن از] رژیم‌هاست که تجلیاتی از مغایرت اجتماعی را تولید می‌کند تا آن‌ها را راحت‌تر منکوب سازد.^(۷۰) ابنسور در مقاله‌ای مهم که در اوایل دهه ۱۹۷۰ منتشر شد، این مسئله را از مجرای ایجاد قسمی طبقه‌بندی سه‌تایی از سنت‌های یوتوپایی سوسیالیستی-کمونیستی دو سده گذشته مورد کاوش قرار می‌دهد: «سوسیالیسم یوتوپایی»، «نئویوتوپیانیزم» و «روح یوتوپایی نو».^(۷۱) «سوسیالیسم یوتوپایی» با آن چیزی در تناظر است که پی‌یر لورو،^۱ سوسیالیست فرانسوی قرن نوزدهم، «سپیده‌دم سوسیالیسم» می‌خواند و بر ساخته سه «رهای بخش» بزرگ و مهم بود: آتری سن سیمون،^۲ شارل فوریه^۳ و روبرت اوئن.^۴ تکانه پیش‌برنده این سنت اراده‌ای است معطوف به خوشبختی، تقلای برساختن فلسفه‌ای نو برای زندگی. مشخصه سوسیالیسم یوتوپایی همچنان فراخوانی است برای غلبه بر محدودیت‌های امر ممکن و رهانیدن خودمان از پیش‌داوری‌هایی که تفکر و عمل را محدود می‌کنند. هرچند «نئویوتوپیانیزم» برای واقعیت بخشیدن به یوتوپیا از طریق طرح الگوهایی تلاش می‌کند که تحقق‌پذیرند و جامعه‌ای بدون شقاق و تضاد را برپا می‌دارند (برای نمونه بنگرید به لویی بلان،^۵ ادوارد بلامی^۶ و اتی‌ین کابه^۷). عامل محرک این سنت میلی قدرتمند به خلق جوامع یوتوپایی همین جا و هم‌اکنون از مجرای سازمان‌هایی است که بر مبنای اصول یوتوپایی تأسیس شده‌اند. اما بهای پرداختی برای میل به تحقق طرح یوتوپایی بسیار بالاست: تحقق آن مستلزم «از دست رفتن محتوای آغازین است، ... [زیرا]^۸ آنچه را یوتوپیا در [ساحت] گسترش اجتماعی به دست می‌آورد، در [عرصه] شدت و شور یوتوپایی از دست می‌دهد».^(۷۳) از نظر ابنسور، نئویوتوپیانیزم لحظه‌ای پس‌رونده را در تاریخ یوتوپیا بازنمایی می‌کند. اما این پسروی دارای حسن بزرگ گشایش فضایی جهت ظهور آخرین و مهم‌ترین سنت یوتوپایی است: «روح یوتوپایی نو».

1. Pierre Leroux

2. Henri de Saint-Simon

3. Charles Fourier

4. Robert Owen

5. Louis Blanc

6. Edward Bellamy

7. Étienne Cabet