

شماره سیزده

خرداد ۹۵

دریچه‌ها

رازمیک کوچیان

شش راه درک مارکس و فوکو

یله ورسین

گرامشی و فوکو در باره مدرنیته، تحول و دین

مارکوس شولتسکه

قدرت و مقاومت: پیوند دادن گرامشی و فوکو

دیورا گولد

سیاست

جودی دین

توده‌ها و حزب

هانس رویین

تبلیغات نازی‌ها به درون دفترچه‌های هایدگر خزیدند

پیتر آزیورن

انقلاب محافظه‌کارانه

جهان توغال

رژیم ترکیه از توتالیتاریسم نرم به سخت می‌لغزد

دریچه ها



daericheha

Copyright © February – 2016 by *Daricheha*

.All right reserved

فهرست

7	-شش راه درک مارکس و فوکو
9	مارکس، فوکو و آنتروپوسین
10	مارکس و فوکو... گرامشی و پولانزاس
14	-گرامشی و فوکو در باره مدرنیته، تحول و دین
15	مدرنیته در یادداشت‌های زندان گرامشی: تاریخ‌گرایی، دیالکتیک و انتقاد از حال
18	گرامشی و فرانسه: یک شکل‌گیری تاریخی از هژمونی بورژوازی
23	تئوری فوکو در مورد بحران مدرنیته و تاریخ حال
27	گرامشی و فوکو: مفاهیم تناسب‌پذیر و مکمل
29	فوکو و انقلاب ایران
32	تشیع و مدرنیته
35	گرامشی، فوکو و گذار
39	-قدرت و مقاومت: پیوند دادن گرامشی و فوکو
39	مقدمه
41	ابعاد گسترده قدرت
44	پیدا کردن ریشه مقاومت
47	هژمونی و کنترل
49	حزب سیاسی
53	مقاومت جمعی
56	خودنگری حزب
58	نتیجه
59	مراجع
63	-سیاست
71	-توده‌ها و حزب
71	قانون آهنین الیگارش‌ی
81	مواظب شکاف باش
89	سازمانگر حزبی
93	سازمان سیاسی و ناخشنودی‌های آن
100	افتتاح حزب
106	-تبلیغات نازی‌ها به درون دفترچه‌های هایدگر خزیدند
115	-انقلاب محافظه‌کارانه
124	-رژیم ترکیه از توتالیتاریسم نرم به سخت می‌لغزد

- 135.....-نبرد برای سلطه نتولیرالی
- 146.....-سوسیالیست‌ها و اسپ‌دوانی
- 150.....باسکار سانکارا
- 154.....گلوریا ماترا
- 157.....داستین گواستلا
- 161.....پایان سخن
- 164.....-انتخاب بین بد و بدتر
- 165.....بد و بدتر
- 167.....آیا شرکت در انتخابات، به معنی انتخاب بین بد و بدتر بود؟
- 170.....دیکتاتوری ارقام
- 171.....حذف چهره‌های شاخص محافظه‌کاران
- 172.....قه‌ر کردن با صندوق انتخابات

در این شماره

رازمیک کوچیان: شش راه درک مارکس و فوکو

چه ارتباطی بین فوکو و متفکر بزرگ دیگری که پس از گذشت نزدیک به دو قرن همچنان یکی از بانفوذترین متفکران زمان ما محسوب می‌شود، یعنی مارکس، وجود دارد؟ اخیراً کتابی به زبان فرانسوی در مورد رابطه بین این دو متفکر بزرگ منتشر شده است. رازمیک کوچیان در نوشته کوتاه زیر، چند راه درک و تکوین نظریات مارکس و فوکو را مطرح می‌کند.

بیه ورسیرن و برشت د سمت: گرامشی و فوکو در باره مدرنیته، تحول و دین

پیروزی انقلاب فرانسه فقط یک استثنا، در تاریخ گذار اروپا به مدرنیته تلقی می‌شود. گرامشی نشان داد که گذار عمومی اکثر کشورهای اروپایی به مدرنیته نه از طریق انقلابی چون فرانسه بلکه توسط انقلاب منفعل بود. اما در این میان نقش روحانیت و دین در کشوری مثل ایتالیا چه بود؟

مارکوس شولتسکه: قدرت و مقاومت: پیوند دادن گرامشی و فوکو

آیا می‌توان تئوری قدرت فوکو و هژمونی گرامشی را ترکیب نمود؟ آیا می‌توان نظریه مقاومت گرامشی و نظریاتش در مورد حزب را با نظریات فوکو ادغام کرد؟ آیا با وجود نظریات بدبینانه فوکو در مورد مقاومت، می‌توان نظریات وی را با نظریات گرامشی تکمیل نمود؟ این‌ها از جمله پرسش‌هایی هستند که مارکوس شولتسکه در پی پاسخگویی به آنهاست

دیورا گولد: سیاست

بیش از یک قرن پیش لنین کتاب چه باید کرد؟ را نوشت. وی در این کتاب سعی نمود که به سؤالات سیاست چیست، سیاست سوسیال‌دمکرات‌های روسیه بر چه پایه‌ای استوار باشد و اینکه چه سازمانی می‌تواند چنین سیاستی را متحقق کند، پاسخ دهد. دیورا گولد به بررسی این موضوع از زاویه یک انارشیست رادیکال می‌پردازد.

جودی دین: توده‌ها و حزب

یکی از معروف‌ترین آثار در مورد نقش احزاب، کتاب روبرت میشلز «احزاب سیاسی» می‌باشد. این کتاب که یک دهه پس از کتاب «چه باید کرد؟» لنین نوشته شده، به عنوان یک اثر کلاسیک در علوم اجتماعی از آن یاد می‌شود. در زیر جودی دین به طرح و نقد نظرات میشلز می‌پردازد.

هانس رویین: تبلیغات نازی‌ها به درون دفترچه‌های هایدگر خزیدند

هانس رویین، استاد فلسفه در دانشگاه سوئد تورن استکلم می‌باشد. رویین در تمام طول کار خود با مارتین هایدگر زندگی کرده است. او بعد از انتشار سه جلد از دفترچه‌های سیاه هایدگر، یهودی‌ستیزی وی را بطور آشکار می‌بیند. از نظر وی، از حالا به بعد فلسفه هایدگر بایستی از منظر توهماتش نیز خوانده شود.

پیتر آزبورن: انقلاب محافظه‌کارانه

بیش از سه دهه قبل، چند سال پس از انقلاب بهمن ایران، جفری هرف مورخ و جامعه‌شناس آمریکایی کتاب معروف خود به نام «مدرنیسم ارتجاعی» در مورد ظهور فاشیسم در آلمان را منتشر نمود. وی در این کتاب به توصیف خصلت دوگانه و متضاد فاشیسم آلمان یعنی اشتیاق فراوان به تکنولوژی و خیال بازگشت به گذشته پرداخت. پیتر آزبورن، فیلسوف انگلیسی، در کتاب خود به نام «سیاست زمان» که در سال ۱۹۹۵ منتشر شد از جنبه دیگری به کتاب «مدرنیسم ارتجاعی» هرف نگاه می‌کند. بعد از انقلاب فرانسه، نیروهای ارتجاعی با گذشته و نیروهای رادیکال با آینده پیوند زده می‌شدند. ظهور فاشیسم این تقسیم‌بندی را به هم زد و از این رو آزبورن از فاشیسم به عنوان شکل رادیکالی از انقلاب محافظه‌کارانه نام می‌برد.

جهان توغال: رژیم ترکیه از توتالیتریسم نرم به سخت می‌نفرزد

شباهت زیادی بین ترکیه و ایتالیای بین دو جنگ جهانی وجود دارد و نتایج سیاست‌های کنونی ترکیه نیز می‌تواند به همان میزان خطرناک گردد. چه چیزی باعث گشت که بخت و اقبال سوگلی غرب و لیبرال‌های خاورمیانه در مدتی کوتاه برگردد؟ آیا همه چیز را می‌توان با قدرت‌طلبی شخص اردوغان توضیح داد؟ در مقاله زیر جهان توغال به بررسی چرخش ترکیه از یک رژیم اقتدارگرای نرم در دهه قبل به توتالیتریسم سخت کنونی می‌پردازد.

مصاحبه با نانسی فریزر: نبرد برای سلطه نئولیبرالی

در این مصاحبه نانسی فریزر نگاهی کوتاه به اوضاع کشورهای امریکای لاتین دارد. وی همچنین به بررسی زمینه تاریخی بحران اقتصادی، بسیج جهانی و استقلال فراملی و تأثیر متقابل آنها، بحران دموکراسی، نقش جنبش‌ها و اعتراضات فراگیر و بدون سازمان و برنامه اخیر، افقی‌گرایی،... می‌پردازد.

دنی کچ، باسکار سانکارا، گلوریا ماترا و داستین گواستلا: سوسیالیست‌ها و اسب‌دوانی
در زیر مناظره چهار تن از چپ‌گرایان ایالات متحده در مورد استراتژی و تاکتیک چپ در انتخابات کنونی آمریکا را می‌توانید بخوانید.

فوکو از نظریه پردازان بزرگ انتقادی رادیکال سده گذشته است که تأثیر بسزایی بر جنبش فمینیستی و مطالعات فرودست داشته است. نوشته‌های وی در جریان انقلاب ایران در روزنامه ایتالیایی کوریره دل‌اسرا و تحلیل اشتباه وی از رهبران انقلاب ایران موضوع بحث کتاب‌ها و مقالات فراوانی بوده است و ما نیز در آینده به آن خواهیم پرداخت. اما جدای از مسله فوکو و انقلاب ایران که بی‌شک برای ما جالب است، چه ارتباطی بین وی و متفکر بزرگ دیگری که پس از گذشت نزدیک به دو قرن همچنان یکی از بانفوذترین متفکران زمان ما محسوب می‌شود، یعنی مارکس، وجود دارد؟ اخیراً کتابی به زبان فرانسوی در مورد رابطه بین این دو متفکر بزرگ منتشر شده است. رازمیک کوچیان در نوشته کوتاه زیر، چند راه درک و تکوین نظریات مارکس و فوکو را مطرح می‌کند.

این متن برای بحث در مورد انتشار مجموعه «مارکس و فوکو. سخنرانی‌ها، روش‌ها، رودرویی‌ها» (کریستیان لاوال و دیگران، پاریس ۲۰۱۵) نوشته شد که در کافه ادبی لیو-دی در ماه ژانویه برگزار گشت.

رازمیک کوچیان، دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه سوربن پاریس است. وی نویسنده کتاب قلمرو چپ است و ما قبلاً بخش‌هایی از آن کتاب را در اینجا منتشر کرده‌ایم. در نوشته زیر کوچیان گذری دارد به نظرات چاکر ابارتی و پولانزاس. در مورد نظرات چاکر ابارتی و نقد آن، می‌توانید به مقاله دیگری در باره مطالعات فرودست («در باره مدرنیته») در [اینجا](#) نیز مراجعه کنید.

– شش راه درک مارکس و فوکو

نوشته: رازمیک کوچیان

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۲۵۵۰

تجزیه و تحلیل‌های کمی تابحال در مورد پیوندهای مارکس و فوکو صورت گرفته است. مقدمه این کتاب از چند تایی نام می‌برد، اما اینجا نیز می‌توانیم ببینیم که آنها چقدر کم هستند. این جای تعجب زیادی دارد، چرا که هر دو نویسنده جز نظریه‌پردازان انتقادی هستند که بیشترین نفوذ را در قرن بیستم داشته‌اند. برای اثبات آن نیاز به تحلیل کتاب‌شناسی دقیقی هست، اما در اینکه در مطالب تفکر انتقادی معاصر بیشترین رجوع به مارکس و فوکو صورت می‌گیرد جای شک و تردید اندکی وجود دارد. بنابراین یکی از دلایلی که می‌توان به خاطر آن از انتشار این کتاب استقبال نمود، پرکردن جای خالی چنین چیزی است.

این کتاب همچنین به خاطر آنکه می‌توان آن را به دو صورت خواند، مهم است: خوانش اکادمیک یا تخصصی از مارکس و/یا فوکو، و همچنین خوانشی مبارزه‌جویانه. آثار مارکس و فوکو به معنای واقعی کلمه اثری کلاسیک هستند؛ به معنای پلید (مشهور) [سری کتاب‌های کلاسیک و معتبر انتشارات گلیمر، گلیمر اخیراً شروع به نشر کلیات آثار فوکو کرده است]. اما این نام‌ها اشاره به تجربیات سیاسی، بزرگتر یا کوچکتری دارند. این امر در مورد مارکس کاملاً روشن است: تا مدتی نه چندان دور، تقریباً یک سوم جمعیت جهان تحت رژیم‌هایی زندگی می‌کردند که -درست یا غلط- ادعای میراث وی را داشتند. اما این همچنین در مورد فوکو نیز واقعیت دارد، برای نمونه به واسطه‌ی اجتماعات فمینیستی، جنبش‌های دگر-جهانی [جنبش عدالت جهانی]، یا توسط خالقین فرانسوی. «تغییر جهان بدون کسب قدرت» -شعار معروف جنبش دگر-جهانی، و نیز عنوان کتاب معروف جان هالووی-اشکارا رنگ و روی فوکویی دارند. بنابراین خود موضوع مارکس و فوکو ما را دعوت به زیر سؤال بردن تفاوت بین خوانش «علمی» و «مبارزه‌جویانه» می‌کند.

من نقطه آغاز خود را معطوف به پیشنهاد نوع‌شناسی اتین بالیبار که در این مجلد آمده است، می‌کنم. بالیبار معتقد است که چهار شیوه برای درک رابطه مارکس و فوکو وجود دارد. اولین آن، «بیان» است:

برای فکر کردن در مورد یک مشکل معین، ما ایده‌هایی را هم از مارکس و هم فوکو قرض کرده و آن‌ها را در روش اصلی ترکیب می‌کنیم. این بدون شک عادی‌ترین روش در تفکر انتقادی امروز است. دومین امکان «استنتاج» است. در اینجا ما قاطعانه در مورد این یا آن چارچوب نظری موضع می‌گیریم - یا به عنوان مارکسیست یا فوکویی - اما ایده را از نویسنده دیگر گرفته، و کم و بیش از طریق دگرگونی قابل توجهی، آن‌ها را در چارچوب تئوریکی که مناسب حال ماست، ادغام می‌نمائیم.

امکان سوم آن چیزی است که بالیبار «متا-تئوری» می‌نامد. اینجا، ما اظهارات آثار مارکس و فوکو را در مورد یک نظریه اساسی معین اعلام می‌کنیم و پس از روشن کردن تئوری، نشان می‌دهیم که به چه معنایی مارکس و فوکو انواع ممکن همان تئوری هستند. مثلاً می‌گوئیم مارکس و فوکو دو متفکر مدرنیته و یا قدرت هستند، و نشان می‌دهیم که این امر چه معنایی دارد. در نهایت، امکان چهارم نیز وجود دارد: مارکس و فوکو آشتی‌ناپذیر هستند، چرا که آثار آن‌ها بر بدیعیات متفاوتی قرار دارند. این موضع خود بالیبار است، هر چند که او اذعان می‌کند که «نزدیکی» معینی بین این دو مجموعه اساساً متناقض وجود دارد.

من پیشنهاد دیگری برای بحث در مورد دو روش دیگر در مورد رابطه بین مارکس و فوکو دارم که بالیبار از آن‌ها نامی نمی‌برد و همچنین در این کتاب یا حضوری کم دارند یا اصلاً ندارند. این دو امکان ریشه در اوضاع و احوال سیاسی کنونی دارند. اول اینکه مارکس و فوکو از مد افتاده‌اند. ایده‌های آن‌ها هنوز تا حدی قابل استفاده هستند، اما چیزی اساسی در ساختار جامعه تغییر کرده است که تمایل به کاهش اعتبار امروزی آن‌ها دارد. بارها بخش‌هایی از راست مرگ مارکس و فوکو را اعلام کرده‌اند. اما این‌گونه مواضع حتی در اندیشه انتقادی معاصر نیز وجود دارند. این دومی از این جهت جالب است که آن‌ها ما را مجبور به ترکِ روالِ تفسیر می‌کنند، و خوانشی جدید و متفاوت از آثار این دو که برای چپ رادیکال بنیادی هستند، را تدارک می‌بینند.

امکان دوم - ششمی با احتساب نوع‌شناسی بالیبار - این است که ما دیگر نمی‌توانیم راجع به مارکس و فوکو صحبت کنیم بدون آنکه از آنچه که بین مارکس و فوکو اتفاق افتاد، آغاز نکنیم. یعنی، انواع مارکسیسم. بر اساس این فرضیه، فکر کردن در مورد پیوند بین مارکس و فوکو از پیش بنا را بر این می‌گذارد که ما با کمک انواع مارکسیسم آغاز کنیم، زیرا آن‌ها بطور درهم پیچیده‌ای تحقق عملی و نظری ایده‌های مارکس در سده بیستم هستند. کتاب حاضر بخش این کار را انجام می‌دهد - در واقع فصل بسیار جذاب «فوکو و مارکسیسم». اما دلیل خوبی برای ادامه بیشتر این مسیر وجود دارد. بطور

مشخص، من اشاره‌ای خواهم داشت به آنچه که شاید «فصل گم‌شده» در این کتاب باشد: فصلی که به گرامشی و پولانزاس اختصاص دارد. گرامشی سویه جدیدی در مارکسیسم را آغاز کرد، که به پولانزاس رسید. و در آن مشکلاتی فرموله شدند که بعداً فوکو آن‌ها را مورد توجه قرار داد.

مارکس، فوکو و آنتروپوسین

اولین فرضیه تفسیری. در واقع مارکس و فوکو به خاطر رویدادی که تاریخ را دو پاره می‌کند: بحران محیط زیست، و ورود بشریت به «آنتروپوسین»، از مد افتادند. این استدلال توسط دیپش چاکرabortی، مورخ هندی، مروج مطالعات فرودست، که به تازگی چند متن مهم در مورد اکولوژی نوشته است، اقامه می‌گردد. بخش بزرگی از نوع «امریکایی شده» مطالعات فرودست که او معرفی آن است، با وراثت دوگانه از مارکسیسم و تنوری فرانسوی تعریف می‌شود.

چاکرabortی به مقایسه بین بحران‌های اقتصادی و بحران محیط زیستی می‌پردازد. او عنوان می‌کند «در اینجا [در بستر بحران محیط زیست]، برخلاف بحران‌های سرمایه‌داری، هیچ قایق نجاتی برای ثروتمندان و افراد ممتاز وجود ندارد.» فرادست همیشه بحران اقتصادی را به خوبی از سر می‌گذراند، اما بنا به گفته چاکرabortی این موضوع در مورد بحران محیط زیست از آنجایی که «قایق نجاتی» برای ترک سیاره زمین وجود ندارد، صادق نیست. چاکرabortی خود تصدیق می‌کند که این بحران نیز دارای یک بعد طبقاتی می‌باشد، به این معنا که تأثیر آن به طور مساوی در میان مردم تقسیم نمی‌شود. غنی و فقیر به یک اندازه از آلودگی هوا رنج نمی‌برند. اما او با وجود این معتقد است که این بحران فراتر از ابعاد طبقاتی می‌رود، و شکل جدیدی از بحران است. از این رو، «بحران کنونی شرایط ویژه دیگری برای ادامه وجود حیات در شکل انسانی‌اش را آشکار می‌سازد که هیچ ارتباط ذاتی با منطق سرمایه‌داری، ناسیونالیسم، و هویت‌های اجتماعی ندارد.»

به نظر چاکرabortی، بحران محیط زیست فراتر از درک تحلیل طبقاتی مارکس می‌رود. در هر صورت، این بحران تنها دغدغه کارگران و دهقانان، «فرودستان» - که مطالعات فرودست آن را موضوع خود در نظر می‌گیرد - نیست بلکه دامن‌گیر همه بشریت به عنوان یک کل گشته است. «آنتروپوسین»، دورانی است که انسان به یک نیروی زمین‌شناختی بدل می‌شود که بر پارامترهای آب و هوایی تأثیر می‌گذارد، این امر به معنای تضعیف تأثیر نظری و سیاسی مارکس می‌باشد.

همین امر نیز در مورد اثر بخشی فوکو نیز صادق است. چاکرabortی به ما می‌گوید که بحران اقتصادی

ما را مجبور به تجدید نظر در سؤال قدیمی اومانیسیم، و به ویژه بحث معروف «ضد-اومانیسیم» که در آن فوکو، التوسر و دیگران در دهه‌های ۱۹۷۰-۱۹۹۰ در آن شرکت داشتند، می‌نماید. بر خلاف همه انتظارات، بحثی که به نظر کهنه و قدیمی می‌آمد، در بستر بحران محیط زیست از نو باب شده است. چاکر ابارتی اعتقاد دارد که به هنگام تغییر فاحش آب و هوایی، بقای بشریت واقعاً، و نه فقط از لحاظ نظری، در خطر است. تحت چنین شرایطی، ما دیگر نمی‌توانیم به طور انتزاعی آن طور که فوکو در نتیجه‌گیری معروف خود در کتاب «نظم اشیا» در مورد اینکه هستی انسانی محو و «زدوده» گشته است، گمانه‌زنی کنیم. چرا که این «زدایش» به یک امکان واقعی بدل گشته است.

بنا به نظر چاکر ابارتی، برای اولین بار در تاریخ، بحران محیط زیستی شرایطی را برای بشریت فراهم می‌کند تا اینکه بطور مشترک و در سطح کل سیاره عمل نماید؛ و این اجازه می‌دهد که به چالش گرم شدن کره زمین واکنش نشان دهد. این به معنی بسط اومانیسیم جدیدی است که با «ضد-اومانیسیم» ساختارگرایی وداع می‌نماید. رخداد-آنتروپوسین نه تنها نوید پایان مرکزیت مبارزه طبقاتی را می‌دهد، بلکه هر تفکری که این اومانیسیم جدید را به عنوان چشم‌انداز خویش بر نمی‌گزیند را نیز باطل می‌سازد.

مارکس و فوکو... گرامشی و پولانزاس

اینجا راه دیگری برای درک پیوند بین مارکس و فوکو وجود دارد. در این کتاب ما تحلیل‌هایی را می‌یابیم که نه تنها به مارکس و فوکو، بلکه به روابط بین فوکو و مارکسیست‌ها: از جمله لوکاچ، سارتر، و التوسر اختصاص دارند. بین مارکس و فوکو مارکسیسم‌های متفاوتی وجود داشتند؛ و اینکه ما بتوانیم بر پیوند بین این دو نویسنده با پریدن از روی «قرن انواع مارکسیسم» تأمل نمائیم، خالی از اشکال نیست. اما ما با تأمل بر پیوند بین مارکس، فوکو، گرامشی و پولانزاس می‌توانیم با تجزیه و تحلیلی که این کتاب آغاز نموده است، ادامه دهیم. اما چرا این دو؟

در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ گرامشی یک سری از مسائل فوکویی، از جمله هر چیزی که مربوط به عناصر «غیر دولتی» قدرت، یا «قدرت‌های خرد» می‌شود، را پیش‌بینی نمود. اما وی آن‌ها را از درون مارکسیسم، در چارچوب تأمل بر تکامل سرمایه‌داری و بر پایه عدم توانایی مارکسیسم مسلط دوره خودش در درک آنها، پیش‌بینی نمود. در این رابطه خواندن بیست و دومین یادداشت زندان وی با عنوان «امریکا و فوردیسم» آموزنده است. مفاهیم «هژمونی»، «دولت انتگرال»، «جامعه مدنی» هم

اشاره به تقویت دولت مدرن در بستر بحران‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ دارد و هم به تشکیل آنچه که گرامشی «دستگاه هژمونیک خصوصی» می‌نامد که اگر دقیق گفته شود عاملی بیرونی نسبت به دولت است. از جمله باب جسوپ نزدیکی بین روش‌های فوکو و گرامشی را در این زمینه نشان می‌دهد. من به طور گذرا به نامه‌نگاری بین فوکو و ژوزف بوتیژیک، مترجم یادداشت‌های زندان گرامشی اشاره می‌کنم. فوکو در یک نامه به بوتیژیک می‌گوید که گرامشی «نویسنده‌ای است که از او بیشتر از آنکه واقعاً شناخته شود، نقل قول می‌شود». ما نمی‌دانیم که آیا خود فوکو گرامشی را خوانده است... در هر حال، یک بررسی سیستماتیک در مورد پیوند بین این دو متفکر چیزی است که برای آینده باقی می‌ماند.

تا آنجایی که به پولانزاس مربوط می‌شود، او اولین مارکسیستی بود که فوکو را جدی گرفت. در کتاب خود «دولت، قدرت، سوسیالیسم»، کتاب کاملی در درون کتابی دیگر، یعنی بحث وی در مورد تزه‌های فوکو وجود دارد. پولانزاس از بعضی از این ایده‌ها بر پایه مارکسیسم انتقاد می‌کند، اما در عین حال بر اساس درک خود از فوکو به انتقاد از برخی از ایده‌های مارکسیستی نیز می‌پردازد. پولانزاس به طور آشکاری ایده «بهره‌وری از قدرت»-ایده اینکه قدرت نه تنها اجباری یا سرکوبگر است، بلکه امر اجتماعی و افراد را نیز تولید می‌کند-را از وی اخذ می‌نماید.

اگر گرامشی و پولانزاس نقاط آغاز پرباری برای تفسیر محسوب می‌شوند، این مربوط به مقطع تاریخی سیاسی که ما در حال حاضر در آن بسر می‌بریم، می‌باشد. در اروپای امروز چپ رادیکال در دو کشور، یعنی یونان (با سیریزا) و اسپانیا (پودموس)، در قدرت و یا در استانه آن قرار دارد. کارنامه یک ساله سیریزا چیزی کمتر از فاجعه نیست، اما این مسأله در اینجا موضوع بحث نیست. آنچه که در اینجا جالب توجه است اینکه رهبران سیریزا و پودموس عمدتاً به دو متفکر استناد می‌کنند: گرامشی و پولانزاس. به عنوان مثال نهاد نظری و آموزشی سیریزا (که در اصل متعلق به یکی از اجزا سازنده آن، سیناسپیسیموس بود) انستیتوی پولانزاس نامیده می‌شود. ریاست آن بر عهده استریدیس بالتاس فیلسوف، که در دولت سبیراس وزیر فرهنگ شد، می‌باشد. به طور کلی، رهبری سیریزا با ایده‌های پولانزاس، یا خوانش معینی از آن، و به ویژه «کمونیسم اروپایی» که وی در آخر عمر به آن باور داشت، اشباع شده است. دبیر سیاسی پودموس، اینیگو ارخون، غالباً از گرامشی نقل می‌کند. او اخیراً کتابی را منتشر نموده که شامل مصاحبه با شانتال موف، همکار و شریک زندگی ارنستو لاکلائو می‌باشد. لاکلائو و موف آنچه را که امروز بدون شک پر نفوذترین تفسیر از گرامشی است، در دهه ۱۹۸۰

با جزئیات زیاد شرح دادند.

بنابراین رجوع به گرامشی و پولانزاس از نظر سیاسی در اروپای امروز صورت می‌گیرد. در کشورهایی که هژمونی نئولیبرالی در سطح دول به چالش کشیده می‌شوند، رهبران این شورش در اساس مدعی سنت گرامشی و پولانزاس هستند. ما باید دلایل این امر را بررسی کنیم. این تا حدی با این واقعیت توضیح داده می‌شود که گرامشی و پولانزاس نظریه‌پردازان دولت، تسخیر و تحول بنیادی آن، و نه فقط «مقاومت» در برابر قدرت هستند. به هر حال، همراه با چاکرابتی و آنتروپوسین، و با شروع از گرامشی و پولانزاس برای درک پیوند مارکس و فوکو، ما می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که تفسیر عقاید آنان مطمئناً به اوضاع و احوال سیاسی کنونی ما وصل می‌شود.

برگرفته از وبلاگ ورسو

Razmig Keucheyan, Six ways of conceiving Marx and Foucault,
www.versobooks.com, 2016-04-16

هنگامی که از گذار اروپا به مدرنیته صحبت می‌شود، اکثراً افکار ما متوجه انقلاب فرانسه و نقشی که آن در گذار اروپا به مدرنیته بازی کرد می‌شود. از آنجا که در فرانسه بورژوازی پس از سال‌ها تلاش برای کسب هژمونی با شکست مواجه شد با اقدامی انقلابی به بن‌بست سیاسی فرانسه پایان داد. اما پیروزی انقلاب فرانسه فقط یک استثناء در تاریخ گذار اروپا به مدرنیته تلقی می‌شود. گرامشی نشان داد که گذار عمومی اکثر کشورهای اروپایی به مدرنیته نه از طریق انقلابی چون فرانسه بلکه توسط انقلاب منفعل بود. اما در این میان نقش روحانیت و دین در کشوری مثل ایتالیا چه بود؟ در ادامه بررسی نظرات فوکو، مارکس و گرامشی، در این قسمت ابتدا به بررسی نظرات گرامشی در مورد انقلاب منفعل و نقش بورژوازی و روحانیت در فرانسه و ایتالیا و سپس نظرات فوکو پیرامون مدرنیته پرداخته می‌شود. در قسمت آخر مقاله نویسندگان نگاهی دارند به تحلیل فوکو از انقلاب ایران.

- گرامشی و فوکو در باره مدرنیته، تحول و دین

نوشته: یله ورسیرن و برشت د سمت

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۹۱۲۶

در این فصل متدولوژی گرامشی و فوکو که آنها در تحقیقات‌شان پیرامون ذات مدرنیته و گذار توسعه دادند، مقایسه می‌شود. در سراسر این متن، دیدگاه آنان در مورد رابطه دین و مدرنیته همچون رشته نظری اصلی بکار گرفته شده و موارد تاریخی متفاوتی مانند فرانسه، ایتالیا، و ایران را به هم وصل می‌کند. نوشته با بحث در مورد درک گرامشی از مدرنیته، از منظر چارچوبی کاملاً ماندگار، تاریخمند، و فلسفی انسانی آغاز می‌گردد. مفهوم مدرنیته از طریق بسط معنی هژمونی حمایت و تکمیل می‌شود. متعاقباً، به جنبش انقلاب فرانسه به عنوان مسیر کهن مدرنیته در یک صورتبندی «کلاسیک» هژمونی بورژوازی اشاره می‌شود. اما، گرامشی تذکر می‌دهد که پروسه تاریخی واقعی، به زور این رخداد قدیمی را به نفع تحولی مشخص که می‌توان آن را مانند «انقلاب منفعل» ابرخی آن را انقلاب آرام ترجمه کرده‌اند. م] درک کرد. رد می‌کند. گرامشی با مطالعه تاریخ ایتالیا ریشه‌های «انقلاب منفعل» گذار به مدرنیته که بعداً در اکثر ملل اروپایی حاکم گشت، را تشخیص داد.

پس از تبیین درک گرامشی از مدرنیته، توجه نوشته معطوف به مفهوم فوکو از مدرن می‌گردد. اولین برخورد گرامشی و فوکو از طریق در هم تاباندن مفاهیم انقلاب منفعل و هژمونی با زیست‌قدرت و حکومت صورت می‌گیرد. سپس، خوانش مشخص فوکو از انقلاب ۱۹۷۹ به عنوان شکلی از «معنویت سیاسی» بررسی می‌شود - و فقدان چنین معنویت سیاسی در آن نتیجه گرفته می‌شود - چرا که آن نمی‌توانست التقاط فرهنگی شیعه خمینی را با اقتصاد سیاسی در حال گذار ایران ترکیب کند.

مدرنیته در یادداشت‌های زندان گرامشی: تاریخ‌گرایی، دیالکتیک و انتقاد از حال

به منظور ارائه روشن دیدگاه گرامشی، لازم است که به «یادداشت‌های زندان» نه به عنوان یک مجموعه تفاسیر پراکنده تاریخی و روشنفکرانه بلکه افکار در حال توسعه اما کاملاً منطقی برخورد نمود.^۱ در دوران انقلاب و ضد انقلاب و تحولات سریع اجتماعی، این مارکسیست ایتالیایی به بررسی تعیین تغییر و تحول جوامع معاصر پرداخت. گرامشی «مدرنیته» را مانند روند تاریخی مشخص درک می‌کرد: گرایش شیوه تولید سرمایه‌داری برای گسترش، توسعه، و عام شدن در اشکال مختلف سیاسی، ایدئولوژیک، و فرهنگی خود که توسط گروه ویژه‌ای از نیروهای اجتماعی شکل می‌گیرد. او نتیجه می‌گیرد که اثر متقابل اصول جهان‌روای موجود و عناصر مشروط خاص، سری جدیدی از اصول جهان‌روا را در اثر فروپاشی مجموع روابط اجتماعی [قدیم] به بار می‌آورد. انقلابات در اروپا فقط لحظه‌ای را در زنجیره یک قرن از تلاش‌های طولانی طبقه سرمایه‌دار برای اینکه به زحمت بتوانند فضاهای اقتصادی و سیاسی خود را در نظم فئودالی ایجاد کنند، تشکیل می‌دهند. قبل از ظهور مدرنیته، بورژوازی از منافع مستقیم خود در مقابل حاکمان رژیم‌های مطلقه و یا مستبد دفاع می‌کرد- چیزی که گرامشی فاز «اقتصاد صنفی» می‌نامید. بارها و بارها طبقه بورژوازی برای تحمیل دائمی دستور کار خود به خط مشی سیاسی و اقتصادی بر جوانه دولت-ملت شکست خورد تا اینکه توانست به یک نیروی غالب بدل شود. بنابراین، گرامشی با هدف درک اینکه چگونه یک طبقه فرودست به طور موفقیت‌آمیزی توانست خود را به یک نیروی متحد بدل کند- یعنی تشکیل یک بلوک تاریخی برای کسب کنترل سیاسی-تاریخ‌نگاری بزرگی از تحولات فکری، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، روانی، اقتصادی، نهادی و مذهبی را به عنوان نیروهای «هژمونیک»^۲ که به سلطه اصول جهان‌روای تولید سرمایه‌داری منجر شد، ارائه می‌دهد.

درک گرامشی از مدرنیته به عنوان یک فرایند تاریخی، مستلزم یک بازسازی خطی از زمان حال نیست. تحقیقات توماس در مورد متدولوژی تاریخی گرامشی آگاهی در مورد معرفت‌شناختی مفاهیم وی و وضعیت هستی‌شناختی تاریخ به عنوان یک کلیت دیالکتیک، ارگانیک و باز را بوجود آورد. این آگاهی از این واقعیت ریشه می‌گیرد که تفسیر و استقرار نیز محصول ممارست علمی و اجتماعی در

طول زمان هستند.^۱ توماس نقد التوسر در کتاب «قرانت سرمایه» را رد می‌نماید. که تاریخ‌گرایی گرامشی همان خطاهای علمی را مرتکب می‌شود که مارکسیست‌های پوزویستی منطقی-تاریخی هنگامی که فطرت دیالکتیکی یک مفهوم معین را با شدن تاریخی-تباری آن در می‌امیزند. از نظر التوسر، اعتبار یک مفهوم صرفاً از ذات مشخص تاریخی آن مشتق می‌گردد.^۲ علاوه بر این، او تفاسیر تاریخی هگل در مورد شکل‌گیری مفاهیم فلسفی را با روش‌های صوری تفکر در مورد وحدت فکر و هستی-منطق دیالکتیک-تلفیق می‌کند. التوسر فرض را بر انطباق نظم وجودی که توسط یک زمان تاریخی خطی تعریف می‌شود-یعنی تاریخ فلسفی-را با یک نظم ذهنی که توسط زمان منطقی تعریف می‌شود- یعنی تفکر انعکاسی در مورد واقعیت متحقق شده-می‌گذارد. در حالی که، نظم ذهنی بر اساس فقدان‌ها، میانجی‌ها و احتمالات تکراری، وقتی در تاریخ به عنوان واقعیت‌مندی خود-میانجی در زمان تاریخی خطی ظاهر می‌شود، تاریخ را مانند دسته‌ای از زمانمندی‌های متعدد به ما نشان می‌دهد. به پیش برده می‌شود. دیالکتیک هگلی تاریخ حال را مانند چیزی واحد، یکپارچه و خود-محصور معرفی نمی‌کند.^۳ آن اجازه ترتیبات ذهنی یک فرایند میانجی را فراهم می‌کند که مجموعه روابط از پیش تعیین شده را نقض می‌کند و در نتیجه مفاهیم را دائماً با معانی پر می‌نماید. دیالکتیک اهداف تفسیر معنای تاریخی را تعریف می‌کند، و معنا به طور مداوم حقیقت این اهداف را گسترش می‌دهد.

گرامشی نشان داد که مفهوم هژمونی کلید درک عوامل سیاسی گذار به مدرنیته است. مارکس قبل از آن اظهار کرده بود که ظهور دولت بورژوازی کاراکنر سیاسی جامعه مدنی را حذف کرد و طبیعت خردنگر سیاست را منسوخ نمود. حوزه‌های جامعه مدنی از جامعه سیاسی گسیخت، و انسان به عنوان یک فرد خصوصی با علایق مشخص از انسان به عنوان یک شهروند جامعه فرایر مجزا گشت. حوزه سیاسی از نظر کلی و قانونی تمایزات اجتماعی «نسب، رتبه، تحصیلات، و اشتغال» را لغو نمود، اما «دولت بسیار به دور از لغو این تمایزات واقعی، فرض را بر ادامه وجود آنان قرار می‌دهد، آن فقط خود را مانند یک دولت سیاسی در نظر می‌گرفت و جهانشمولی خود را در مخالفت با این عناصر بیان

۲ همانجا، ص ۳۱-۸

۳ التوسر و بالیبار، قرانت سرمایه، ص ۹۴-۹۱

۴ جی رید، تأثیر التوسر

می‌کرد».^۵

گرامشی درک مارکس از جامعه بورژوازی را گسترش داد و تفاوت از نظر تاریخی بالغ جامعه مدنی و سیاسی و کلیت متناقض آن را به عنوان «دولت انتگرال» تعریف نمود.^۶ در دوران بورژوازی، برابری دیگر نه بین اموال بلکه بین حوزه‌های جامعه سیاسی و مدنی، و بین شیوه‌های حکومت فرادست و هژمونی حفظ می‌شد. در حالی که سلطه مفهومی «لخت» و «از بالا به پایین» طبقه حاکم است که در آن تحت سلطه، اپژنه منفعل دولت انتگرال را تشکیل می‌دهد، هژمونی به معنای پذیرش فعال رهبری طبقه بورژوازی توسط گروه‌های فرودست است. و این به خاطر اعتبار آن، ظرفیت رهنمودی آن، هاله فرهنگی‌اش، توانایی فن‌سالارانه آن در «مدیریت» جامعه و غیره می‌باشد. به منظور تبدیل شدن به یک نیروی هژمون، یک حزب مجبور بود یک ارتباط ارگانیک بین فلسفه خودانگیخته پایگاه اجتماعی‌اش و جهان بینی خود جعل نماید. گرامشی از یک طرف بین دین مردمی به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر «فلسفه خودانگیخته» - یک مجموعه کامل از مفاهیم لیز و ژلاتینی و اغلب متناقض جهان، که او اغلب به عنوان «سیستم کاملی از اعتقادات، خرافات، نظرات، روش‌های دیدن چیزها و عمل کردن آنها» توصیف می‌کرد، و از سوی دیگر، فلسفه که پیکری کاملاً منسجم و منطقی از ایده‌ها بود، تمایز قائل می‌شد.^۷

تاریخ از نظر منطقی مفهوم هژمونی را وضع نمی‌کند، و نیز یک مفهوم قیاسی، ضرورتاً بیانی در فرایندهای تاریخی پیدا نمی‌کند. به منظور توسعه درک درست از شکل‌گیری اجتماعی، منابع تاریخی آن باید توسط دستگاه‌های مفهومی که خود در روند بررسی و تفسیر توسعه یافته‌اند، ساخته و پرداخته شوند. تاریخ‌گرایی گرامشی متشکل از یک رابطه متقابل بین تحلیل ماتریالیستی تاریخی شکل‌گیری اجتماعی سرمایه‌داری و فلسفه عملی که او در آن خود را مانند «عنصر تضاد می‌یابد و این عنصر را به اصل معرفت و در نتیجه عمل ترفیع می‌دهد»^۸ هژمونی به عنوان یک مفهوم در فعالیت‌های عملی - نظری (پراگسیس) وی به عنوان کمونیست در طی دو سال سرخ [biennio rosso] بین سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۱۹ و فاشیسم پس از آن بوجود آمد. گسترش و تعمیق درک لنین از موضع پرولتاریا در برابر

۵ مارکس، دست‌نوشته‌های اولیه

۶ ا.دی. مورتون، گره‌گشایی هژمونی گرامشی و انقلاب منفعل در اقتصاد جهانی

۷ گرامشی، منتخب دفترهای زندان

۸ همانجا، ص ۴۰۵

دیگر نیروهای فرودست در یک پروژه سیاسی مشترک، «هژمونی» به یک مفهوم کلیدی در درک تاریخی ظهور و انحطاط دولت بورژوازی و مدرنیته تبدیل می‌شود. گرامشی مفهوم هژمونی را به منظور گسست، در مفهومی تاریخی و منطقی، خود-ارجاعی از مدرنیته به عنوان عصر بورژوازی بسط داد.^۹ در رژیم کهن و پیشامدرن، بورژوازی به عنوان یک طبقه که توانمندترین قدرت برای شکست سلطه اریستوکراسی بود ظهور کرد، و نیاز او برای آزادی خودش با رهایی جامعه بطور کلی منطبق گشت. طبقه قادر بود «... که عناصر بحرانی که به آرامی تقویت شده بودند و در نهایت، برای ترویج ظهور شکل‌گیری اجتماعی متفاوت، مقدر برای زندگی کردن، برای دوره‌ای طولانی تر و یا کوتاه‌تر، و از نظر تاریخی قابل توجه و از نظر زندگی عملی حامل تحولات واقعی بودند، را رادیکال و بنیادشکن نمایند»^{۱۰} هژمونی ظرفیت بورژوازی برای تحکیم موقعیتش به عنوان یک نیروی مترقی و مدبرسیاسی، و برای نمایندگی منافع مشخص خودش به مثابه منافع عموم بود.

گرامشی و فرانسه: یک شکل‌گیری تاریخی از هژمونی بورژوازی

در یادداشت‌های گرامشی، رنسانس به عنوان یک لحظه پسرورنده، و ارتجاعی به تصویر کشیده می‌شود، در حالی که جنبش اصلاحات دینی به مثابه شکل‌گیری اخلاقی جدیدی معرفی می‌شود که نظم فئودالی حاکم را به چالش کشانید. رنسانس نتیجه شکست امکان ادامه حیات سیاسی کمون‌های جمهوری خواه در شهر دولت‌های ایتالیا بود. اومانیزتها، به عنوان یک قشر اجتماعی سکولار در یک محیط شهری در حال گسترش حاضر نبودند که مانند روشنفکران ارگانیک بازرگانان و صنعتگران ارشد ثروتمند عمل کنند. در عوض آنان به روشنفکران سنتی حاکمین اریستوکرات بدل شدند و از آنها رتبه و درآمد راحت دریافت کردند. اومانیزتها به ترویج فرهنگ بالا پرداختند و خودشان را از اقشار مردمی جامعه جدا نمودند. به عبارت دیگر، آن‌ها مجموعه‌ای از ارمان‌های عالی به منظور حفاظت از امتیازهای کوتاه‌فکرانه را تولید نمودند.

نخبگان کمون موفق به جذب روحانیت به مثابه روشنفکران سنتی نگشتند، چرا که خط مشی دولتی پاپ، خود را به عنوان یک نیروی سیاسی در بالای دولت شهرها قرار می‌داد.^{۱۱} تجزیه و تحلیل

۹. توماس، ص ۱۰۹

۱۰. گرامش به نقل از توماس، ص ۱۵۳

۱۱. گرامشی، دفترهای زندان جلد دوم، ص ۳۷۸

گرامشی از دین کاتولیک تأکید بر تفاوت اساسی بین کلیسا به عنوان یک نهاد محلی و بین‌المللی، و روحانیت به عنوان طبقه-کاست یا طبقه-دسته داشت. اجزای بین‌المللی به کلیسا اجازه می‌داد که نقش متمایزی در مبارزه قدرت قدرت‌های حاکم بازی کنند، اما آن به عنوان یک نهاد محلی مجبور بود که خود را در نظم نهادی-سیاسی فئودالی ادغام کند. با این حال، کلیسا همچنین چارچوب سازمانی برای یک نیروی اجتماعی جمعی که اصول ایمان به ابزاری برای رهبری اخلاقی-فکری روحانیت که بیانگر جهان‌بینی جهانی و طرفدار پاپ بودند، بدل شد؛ این ویژگی‌های سازمانی، که یک جامعه مذهبی را نمایندگی می‌کردند، در تقابل با منافع مستقیم اقتصادی آن به عنوان یک طبقه-کاست قرار داشت. در اروپای غربی تا زمانی که جامعه فئودالی جنبه تجاری به خود گرفت، روحانیت یک فرایند تمایز اجتماعی را از سر گذراند: در مناطق ثروتمند، اقشار متوسط شهری روحانیت به مخزن ترجیحی استخدامی بدل گشتند، در حالی که در مناطق روستایی عقب‌افتاده روحانیت هنوز بخشی از طبقات بالا محسوب می‌شد. در اوایل دوران مدرن روحانیت شهری در خدمات سیاسی و اداری متعددی امیخته شدند.^{۱۲} در دوران حکومت مطلقه فرانسه، روحانیت بزرگترین زمیندار منفرد بود و خود را به عنوان یک نیروی محافظه‌کار مدافع نظام فئودالی اجاره و مالیات‌بندی معرفی می‌کرد. در دوران بحران، روحانیت به مثابه یک کاست در خطر جدا شدن از فرم جماعتی سازمانی خود قرار داشت.

جنبش اصلاح‌گری به صورت بیان توده‌ای و ارگانیک یک «امر مردمی»، ایده حاکمیت سیاسی را بنیان نهاد و ادعاهای جهانشمول کلیسای کاتولیک را به عنوان کاست روشنفکران روحانی رد نمود. جنبش اصلاح‌گری که نیروی محرکه‌اش «نوآوری و فعالیت بسیج-توده‌ای آموزگاران مذهبی جدید بود» مانند یک جنبش ملی-مردمی پدیدار شد.^{۱۳} آن یک فضای بالقوه برای مذاکره در مورد سیاست دولت، بین از یک طرف نگرش اقتصادی-صنعتی جذاب طبقه عوام و از سوی دیگر ارمان‌های سیاسی بورژوازی بدوی، را باز نمود. شرایط محلی و ظرفیت‌های ویژه مجموعه نیروهای اجتماعی در مقابل مقاومت نظام فئودالی نتیجه مشخص این مبارزات را تعیین نمود.

پس از دو قرن جنگ‌های مذهبی و مبارزات جناحی میان پادشاهان و اشراف، دولت‌های ملی اروپا به وجود آمدند. در حکومت مطلقه فرانسه تاج و تخت متمرکز گشت، اگر چه نه به شیوه‌ای واحد و یکپارچه، اما قدرت سیاسی از طریق میانجی‌گری شبکه‌های شخصی طبقه مرفه محلی و تحمیل دستگاه مالی و

۱۲. تی. مونک، قرن هفدهم اروپا

۱۳. گرامشی، دفترهای زندان، جلد دوم

قضایای اعمال می‌شد. اریستوکراسی با وجود تضعیف حقوق تیول‌داری در این فرایند، برای حفظ امتیازهای مرسوم خود به شکل جدید قدرت سیاسی ملاکین به نهادهای پادشاهی تکیه داشتند.^{۱۴} اریستوکراسی استخراج مازاد خود از مالیات اربابی، قراردادهای خراج کشاورزی و انواع حقوق مالکیت اختصاصی در ابزار همگانی تولید را محفوظ نگه داشت.^{۱۵} اشراف پایین‌تر که فاقد ذخایر مالی قوی و یا ارتباطات مهم بودند، به انتخاب خود به عنوان افسر توسط دولت امید بستند.

بورژوازی در شهرهای ایالتی و کلان شهر پاریس از فراکسیون‌های طبقاتی متعددی تشکیل می‌گشت. قشر ثروتمندی از صنعتگران خبره تابع سیستم تولیدی اصناف بود که تحت یک سیستم پیچیده مقاطعه‌کاری و حقوق انحصاری قرار داشت.^{۱۶} بخش‌های دیگر در پی خرید ملک و عناوین یا جمع‌آوری دفاتر رشوه‌خواری [دفا تر ویژه‌ای که دولت فرانسه قبل از انقلاب برای کسب پول بیشتر می‌فروخت. صاحبان این دفاتر امید کسب فرصت و سود از طریق نزدیکی به صاحبان قدرت را داشتند. صاحبان این دفاتر پس از سه نسل می‌توانستند به درجه اشراف برسند. م] بودند.^{۱۷} استراتژی درآمد بورژوازی وابسته به ظرفیت دولت مطلقه در گسترش ترفیعات شغلی، فرصت‌های سرمایه‌گذاری شهری، منافع جمع‌آوری مالیات و عرضه اعتبارات ملکی بود. منافع صنفی-اقتصادی آن‌ها به طور محکمی با دولت ملی و نهادهای محلی آن گره خورده بود، اما در عین حال آن‌ها وابسته به سود مالی در هئیت‌های واسطه‌ای، مزایای صنفی و اختیارات کوچک قانونی بودند.^{۱۸} دولت مطلقه فرم محدودی از هژمونی سیاسی را به شکل یک تعادل نهادی-اقتصادی بین فراکسیون‌های طبقه اجتماعی مذکور اعمال می‌نمود. حکومت مطلقه فرانسه از چند مشکل جدی مالی از طریق جدا نمودن منافع اشراف و بورژوازی ثروتمند از طبقات پایین شهری و مستاجرین مالیات‌ده جان سالم بدر برد.^{۱۹} آن توانست نیروهای سیاسی طبقات هم پیمان یا فراکسیون‌های طبقاتی اواخر قرون وسطی را در محیط تجاری

۱۴ مایکسینس وود، فرهنگ پیشین سرمایه‌داری

۱۵ سی مورس، تشکیل بورژوازی اروپا

۱۶ لیتلر، توسعه فرایند کار در اجتماعات سرمایه‌داری

۱۷ لوکاس، «اشراف، بورژوازی و ریشه‌های انقلاب فرانسه»

۱۸ مایکسینس وود، فرهنگ پیشین سرمایه‌داری

۱۹ موسنیر، پیش شرط‌های انقلاب در اوایل دوران مدرن اروپا

شهری بدون از بین بردن نهادها و ساختارهای صنفی متمرکز نماید.^{۲۰}

گرامشی در طی تجزیه و تحلیل بحران حکومت مطلقه تشخیص داد که سیاست توازن و جدایی وقتی که دیگر امکان ادغام منافع اقتصادی-صنفي اریستوکراسی با بورژوازی از طریق اصلاحات معتدل در محیط پارلمانی اشرافی وجود نداشت، متوقفه گشت. هر نوع راه حل موقتی بحث‌های سیاسی پیرامون اتحادها را برمی‌انگیخت و شاه، اریستوکراسی و بورژوازی را دچار شکاف می‌نمود. اصلاحات پیشنهادی ناتوانی دولت مطلقه برای حفظ تعادل سیاسی را نشان داد. اقدام جمعی طبقات مردمی مشکلات اصلاحات نهادی برای یک بحران تمام‌عیار ارگانیک را به جایی سوق داد که منافع اقتصادی-صنفي به مطالبات سیاسی که متوجه تمام جامعه بود، گذار نمود.^{۲۱}

هژمونی در چهارراه تاریخ مدرنیته گرامشی قرار دارد. آن بررسی تاریخی را با روابط و نیروهای اجتماعی مشخص ترکیب می‌کند، مثلاً انقلاب فرانسه را با بازخوانی نشانه‌های چارچوب مفهومی بورژوازی از مدرنیته، و با ایجاد یک جعبه ابزار سیستماتیکی که بتدریج گسترش می‌یابد، همراه می‌کند. کارکردهای هژمونی مانند شاخص این تاریخ‌مندی عمل می‌کند.^{۲۲} گذار غرب به مدرنیته، که نمونه آن تحلیل گرامشی از تاریخ انقلاب ملی فرانسه است، را می‌توان مانند شکل‌گیری هژمونی سیاسی و ایدئولوژیکی در نظر گرفت که در آن بورژوازی موفق به نهادینه کردن شرایط اجتماعی روابط تولیدی سرمایه‌داری گشت. «اسطوره» انقلاب فرانسه لحظه اخلاقی-سیاسی مدرنیته را نشان می‌دهد: «... ایجاد فانتزی مشخصی که بر پایه مردم پراکنده و درهم‌شکسته‌ای که بیدار گشته و اراده جمعی خود را سازمان‌دهی می‌کند، قرار دارد».^{۲۳} معجزاً، نیل دیویدسون به روشنی نشان داده است که موفقیت بسیار زیاد انتقال سیاسی کامل مردم-ملت فرانسه یک استثنا، در تاریخ انقلابات بورژوازی، فرم کامل یک انقلاب سیاسی بود.^{۲۴}

در بسیاری از کشورهای همسایه فرانسه، بورژوازی ناتوان از توسعه خود به عنوان یک نیروی هژمونیک انتگرال بود. هدف گرامشی توضیح ماهیت دوره حکومت انتقالی بود که در آن بازسازی

۲۰ گرامشی، دفترهای زندان، جلد دوم

۲۱ همانجا

۲۲ پی.دی. توماس، «لحظه گرامشی»

۲۳ گرامشی، منتخب دفترهای زندان

۲۴ بوشی-گلوکسمن، گرامشی و دولت

کامل نبود و نیز امکان حصول شکل‌گیری اجتماعی جدید وجود نداشت.^{۲۵} در اکثر کشورهای اروپایی، گذار به مدرنیته توسط یک «انقلاب منفعل» [عده‌ای آن را انقلاب آرام ترجمه کرده‌اند. م] به جلو رانده شد: یک سری از رفرم‌های کوچک اقتصادی که منجر به تحولات مولکولی گشت، و آن تحولات بر پایه هژمونی ناقص یک و یا چند فِرَاکسیون طبقاتی بر دیگر اقشار اجتماعی حاکمه و فرودست قرار داشت. «انقلاب منفعل» تفسیر گرامشی از

... ظرفیت ابتکار مداوم بورژوازی است که موفق می‌شود، حتی در فاز تاریخی که آن از طبقه انقلابی بودن دست کشیده است، تولید تحولات اجتماعی سیاسی گاهی مهم را بطور مطمئنی در محدوده قدرت، ابتکار عمل و هژمونی خود تکه دارد و طبقه کارگر را در شرایط فرودست خویش رها می‌کند.^{۲۶}

این نه الگوی انقلاب فرانسه بلکه «انقلاب منفعل» در اشکال بسیار متفاوتش بود که فرم سلولی سیاسی مدرنیته سرمایه‌داری گشت. گرامشی از طریق مطالعه ریسورگیمنتو [جنبش یگانگی ایتالیا در سده نوزدهم. م] بود که به تفصیل خصوصیات ایتالیایی فرایند انتقال «منفعل» به سوی مدرنیته را توضیح داد.

بورژوازی ایتالیا در سرتاسر قرون وسطی بر خلاف هم‌تایان فرانسوی خود، قادر به توسعه خود به مثابه یک نیروی منسجم سیاسی نبود. از نظر اجتماعی در یک دولت اقتصادی-صنعی محبوس بود و از نظر مکانی بین فِرَاکسیون‌های طبقاتی شمال و جنوب تقسیم شده بود، و او قادر به بسیج نیروهای مردمی در پشت پروژه مدرنیته ایجاد دولت ملی و تحول اقتصادی نبود. بورژوازی تقلید از رقبای اریستوکرات را انتخاب نمود: در نتیجه فرهنگ و روشنفکرانش عمیقاً ضد دموکراتیک و ارتجاعی گشتند.^{۲۷} اتحاد ایتالیا با غلبه نظامی پیمونته [ناحیه‌ای در شمال ایتالیا. م] از بالا، و نه با یک جنبش توده‌ای از پایین، تحقق یافت. دولت ایتالیا تسهیل‌کننده هژمونی محدود بورژوازی گشت تا اینکه نتیجه ارگانیک آن هژمونی باشد.^{۲۸} از سال ۱۸۴۸ به بعد، افراد رژیم کهن و روشنفکران رادیکال - مردمی از نظر سیاسی مغلوب نگشتند بلکه بتدریج جذب دستگاه جدید دولتی شده و در آن ادغام

۲۵ گرامشی، دفترهای زندان، جلد دوم

۲۶ لوسوردو به نقل از توماس، «لحظه گرامشی»

۲۷ گرامشی، دفترهای زندان، جلد سوم

۲۸ گرامشی، منتخب دفترهای زندان

گشتند.^{۲۹} در نتیجه حزب رادیکال اقدام گاریبالدی و مازینی که پتانسیل رهبری یک جنبش توده‌ای را داشت، در عوض توسط میانه‌روهای جناح راست فرو نشانده شدند. عدم وجود یک انقلاب سیاسی به موازات فقدان تحولات فرهنگی-مذهبی بود که می‌بایست جهان بینی غالب فئودالی را به سمت مفاهیم بورژوازی سوق دهد. در ایتالیا، بورژوازی مجبور به کسب حمایت دهقانان در جنوب در برابر قدرت ارضی کلیسا بود.^{۳۰} با این حال، حزب اقدام فقط فلسفه ضد روحانی انسان را تأیید می‌کرد و به کشاورزان ابزار ایدئولوژیک برای ارتباط مذهب عوام با یک جهان بینی ملی-بورژوازی ارائه نداد. بر خلاف کلیت فرهنگ بورژوازی فرانسه، تجلیات فرهنگ معروف «ایتالیایی» همچنان در دست یک قشر روشن فکر شهری محبوس ماند.^{۳۱} هیچ تلاش اصیلی برای ایجاد یک فرهنگ ملی ایتالیایی به عنوان رسوبات یک دولت مدرن صورت نگرفت. حزب اقدام نیز پایه مادی چنین ارتباط ایدئولوژیکی را بوجود نیاورد. حزب اقدام با ملاحظه پتانسیل انقلابی از اجرای اصلاحات ضد فئودالی در جنوب خودداری کرد و حتی به سرکوب شورش‌های خود به خودی روستائیان پرداخت. بر عکس، میانه‌روها «...اموال کلیسا را در میان دهقانان تقسیم نکردند، بلکه آن‌ها از آن برای ایجاد قشر بزرگی از زمینداران متوسط و بزرگ که به شرایط سیاسی جدید گره خورده بودند، استفاده کردند، و در گذاشتن دست بر مالکیت ارضی، حتی اگر آن قسمتی از اموال فرقه‌ها بود، نیز تردید نکردند.»^{۳۲} این تحول خام روابط روستایی انتقال کامل به سوی روابط اجتماعی سرمایه‌داری در روستاهای ایتالیا را مسدود نمود، و علاوه بر آن توده‌های دهقانی را از نظر سیاسی ساکت نمود-در نتیجه این مسیر ویژه «انقلاب منفعل» ایتالیا بود.

تئوری فوکو در مورد بحران مدرنیته و تاریخ حال

بحث کمی در مورد رابطه بین متدولوژی فوکو و چشم‌انداز مارکسیستی وجود دارد. فوکو و عده‌ای از نویسندگان دیگر که با پروژه تبارشناسی فوکو در یک ردیف قرار دارند (مثلاً پاستر)^{۳۳} به طور

۲۹ همانجا

۳۰ گرامشی، دفترهای زندان، جلد اول

۳۱ گرامشی، منتخب دفترهای زندان

۳۲ همانجا

۳۳ پاستر، «فوکو، مارکسیسم و تاریخ»

شایسته‌ای مفهوم «اختلاف در وحدت» بین اندیشه دیالکتیکی، ماتریالیسم تاریخی، و اقتصاد سیاسی مارکس را درک نکردند.^{۳۴} فوکو به سنت انتقاد از تصویر ساختگی از تفکر مارکسیستی به عنوان منطقی-تاریخی و تفکر هگلی به خاطر جسمیت دادن به تاریخ و به عنوان الهیات تاریخی ادامه داد. با این وجود، مارکسیسم گرامشی و چشم‌انداز تبارشناسانه فوکو دارای یک عنصر مرکزی متقابل مشترکی هستند: وضعیت تاریخی و مفهومی مدرنیته به عنوان یک تاریخمندی که در آن دانش استقلال نسبی خود، همچون تحولات صورت‌بندی ان برای استراتژی‌های قدرت، را دارد. تحقیقات تاریخی فوکو در باره تاریخ غرب و حال بدون ورود قیاس تاریخی به صحنه را نمی‌توان بطور کامل درک نمود.^{۳۵} تاریخ که توسط منشور دانش-قدرت تحلیل می‌شود از طریق تولید مشروط، بی‌ثبات و شکننده‌ای از یک هستی‌شناسی واقعی ولی یک واقعیت صوری اجتماعی وجود دارد. در عین حال، روش‌های دانش و استراتژی‌های قدرت، هویت‌های تثبیت شده و استوار موضوعات، و نه بی‌ارزش‌ها، را تنظیم می‌کنند و محدودیت حقیقی-مرجعی در یک عصر تاریخی خاص را می‌گذارند.^{۳۶}

تجزیه و تحلیل فوکو از وضعیت مدرنیته از همان آغاز خود یک اقدام مهم فلسفی و تاریخی بود. از نظر فوکو، انتقاد کانت نمونه عالی یک توهم اومانیستی بود. کانت به صورت یک متفکر گذار بسوی مدرنیته عمل می‌کند که در نظرات وی دانش دکارتی سوژه به هر دو سوژه و ابژه دانش تبدیل شده بود.^{۳۷} سوژه دکارتی و شناخت آن بر پایه ترتیبی از بازنمایی، طبیعی یا الهی، بود در حالی که سوژه کانت خودش مرکز، منشأ، و حدود دانش را ایجاد می‌کرد. سوژه ناشناختنی کانت ثابت و محدود است و قوه فراتاریخی عقلی است که اجازه شناخت خود به عنوان یک ابژه تجربی را دارد. ذهن به عنوان یک ذات می‌تواند فقط از نظر تجربی، خود را از طریق معرفت‌قیاسی شرایط محدود ورا-تجربی [ناشناختنی، استعلایی] بشناسد. این دوگانه ورا تجربی-تجربی سوژه را در درون هنجارمندی و دوری (چرخشی) خود تفسیر می‌کند.^{۳۸} این سوژه خود را به عنوان «انسان» به عنوان منشأ معرفت، و حد استعلایی معرفی می‌کند که فوکو آن را «اختراع انسان» مدرن می‌نامد. وضعیت انسان شناختی

۳۴ پلوسی، «برخورد فوکو با مارکسیسم»

۳۵ میجر پوتسل، «باستان‌شناسی میشل فوکو از فرهنگ غربی»

۳۶ فوکو، مراقبت و تنبیه

۳۷ میجر پوتسل، «باستان‌شناسی میشل فوکو از فرهنگ غربی»

۳۸ راسوسکیس، میشل فوکو و براندازی عقل

سوژه مدرن به عنوان «انسان»، «اصالتی» است که بطور ساختگی پایه امر استعلایی را می‌نهد و توسط همان ناشناختنی و ورا-تجربی پایه‌گذاری شده است. از این رو، انسان‌شناسی «انسان» یک جابجایی استعلایی از ذات خودش بوجود می‌آورد تا اینکه بتواند بر محدودیت تجربی غلبه کند.^{۳۹} معرفت علوم انسانی مدرن، اعمال بازنمایی همان بازنمایی‌های (هر چند که بازنمایی و تجزیه و تحلیل از هم جدا هستند) غیرعلمی هستند زیرا آن قیاس تاریخی را خنثی می‌کند: «علوم انسانی... ان دانشی گشت که انسان از آن فرار می‌کند»^{۴۰}

کانت بر خلاف معرفت کلاسیک، عمل بازنمایی را علاوه بر بکارگیری واقعی آن بررسی نمود، اما این اعمال را بر اساس یک زمینه تاریخی قرار نداد، و از همین رو فاقد نگرش منسجمی از انسان‌شناسی انسان و تجزیه و تحلیل تجربه‌گرایی مدرن می‌باشد.^{۴۱} معجزاً این کانت بود که نقش معنویت را در ذهنیت‌گرایی به نفع عقل محو و پاک کرد.^{۴۲} این فرم انسانی عقلانیت مسأله خود-شناسی را معوق می‌گذارد زیرا معرفت انسان و اخلاق را از هم نمی‌توان متمایز نمود.^{۴۳} روش تبارشناسانه فوکو، با اهنگ انتقاد از کانت، چرخش مفهومی در تبدیل ایده‌های تاریخی در مورد واقعیت اجتماعی و سوژه به روابط قدرت/دانش، بدون تکرار دسته‌بندی‌های انسان‌شناسی، می‌باشد. دانش به عنوان مجموعه‌ای از عادات و استراتژی‌های قدرت از یک شناخت از پیش تنظیم و تشکیل شده از سوژه سرچشمه نمی‌گیرد که تاریخ را به عنوان اعمال و افکار تاریخی، از طبیعت ضروری انسانی تفسیر کند. وقتی که مفاهیم انسان‌شناسی به مجموعه‌ای از مقوله‌های کاملاً جدید تاریخی و شیوه‌های قدرت تحول یافت، و وقتی که نقطه نظر تبارشناسانه بتواند «فضاهای» مقاومت در درون فرایند تحلیل رژیم‌های مدرن حقیقت را عرضه کند، نگاه مقاومت «انتی-انسانی» ممکن است.^{۴۴}

رابطه بین کانت، انسان‌شناسی، و علوم انسانی به فوکو اجازه داد که با متافیزیک فلسفی مدرنیته وداع کند، و علوم انسانی را به عنوان شیوه‌های استدلالی نظم دادن به دانش و حذف کردن، یا تولید

۳۹. هان، «پروژه انتقادی فوکو»

۴۰. کوسینس و حسین، «میشل فوکو»

۴۱. گوتینگ، «باستان‌شناسی میشل فوکو از عقل علمی»

۴۲. اوفارل «فوکو تاریخدان یا فیلسوف؟»

۴۳. انگوس، گفتمان، انتقاد، اخلاق

۴۴. ویسکر، «میشل فوکو، تبارشناسی به عنوان انتقاد»

دانش با استراتژی‌های قدرت به عنوان رژیم حقیقت، نشان دهد. سوژه استعلایی تداوم پیشرفت عقل در تاریخ ایده‌ها را فرض می‌گیرد، در حالی که فوکو تمرکز خود را بر رابطه بین دانش و اشکال استدلالی و رژیم‌های حقیقت می‌نهد.^{۴۵} این ارتباط صریح بین انتقاد از فلسفه و پژوهش در قیاس تاریخی در تاریخ است.

فوکو توجه زیادی به نقش دین به عنوان ابزار و تکنولوژی تا زمان پروژه (ناتمام) خود در باره قدرت، ذهنیت، و جنسیت و در چند خود-انتقادی در آخرین درس‌های خویش در کالج دو فرانس ننمود. او نهاد‌های کلیسا را به عنوان مقرهای مهم تکنولوژی رفتار مشخص نمود. معهذاً، او هرگز یک تاریخنگاری مشخص از کلیسا به مثابه شبکه‌ای از سازمان‌های مذهبی ننوشت، اما به مطالعه تأثیرات آن بر دیگر رژیم‌های قدرت پرداخت.^{۴۶} فوکو ادعا می‌نمود که شکل جدیدی از قدرت بین دیوارهای صومعه‌های اوایل قرون وسطی زاده شد. در کنار این واقعیت که صومعه به عنوان سلسله مراتب روابط قدرت عمل می‌نمود، آن نمی‌توانست درجه‌ای از تسلط بر ساکنین روحانی بدون ایین‌های ثابت رستگاری، اطاعت و توبه، و طلب بخشایش به عنوان یک روش قدرت کسب کند. این روش تنها شامل انقیاد یک‌جانبه بدن نبود، بلکه مبتنی بر گذار از لذت به میل به اعتراف بود. در روشی مشابه، نهاد‌های مسیحی نه تنها کدهای اخلاقی را به جامعه تحمیل می‌نمودند، بلکه به طور موفقیت‌آمیزی رهنمودهای اخلاقی را در تکنیک‌های خود، که می‌توان آن را به عنوان فرایند خود-خواسته هم هنجارسازی فردی و هم افشای خود از طریق ایده خود-معرفتی تعریف نمود، را وارد کرد.^{۴۷} هم مشکل اخلاقی خود-نسبتی و هم تکنیک قدرت توسط محرکه‌های شرایط دوگانه بدن/گوشت و تمایل، تقوا و گناه و غیره پیش برده می‌شد. این نوع از قدرت کشیشی، توانایی مسیحیت در شکل دادن به مقرهای محلی جمعیتی قدرت-که دانش با خیر عمومی و قشربندی صنفی امر اجتماعی مرتبط بود- را بیان می‌کرد. از این منظومه به کارگیری اتحادی متبلور می‌شود که در آن خون و روابط خانوادگی اولین گفتمان‌های مربوط به جنسیت را بنا می‌نهند.

۴۵ کوسینس و حسین، «میشل فوکو»

۴۶ کارت، «فوکو و دین»

۴۷ اوفارل «فوکو تاریخدان یا فیلسوف؟»

گرامشی و فوکو: مفاهیم تناسب‌پذیر و مکمل

تفسیر فوکو از اوایل مدرنیته و سیستم سلطنت استبدادی در «مراقبت و تنبیه» و اولین جلد تاریخ سکسوالیته بیانگر پیوند مفصل‌تری بین قدرت-دانش چند دیسپوسیتیف و تحلیل طبقاتی مارکسیستی می‌باشد [dispositif کلمه‌ای فرانسوی که دستگاه، مکانیسم، فرایند نیز ترجمه شده است. میشل فوکو در سال ۱۹۷۷ در مصاحبه‌ای این اصطلاح را برای یک مجموعه ناهمگنی از گفتمان‌ها، شیوه‌ها، اشکال ساخت، تنظیمات، قوانین و دانش‌هایی که در ارتباط با دستگاه دولتی می‌باشند، بکار برد. دریفوس و رابینو آن را به «شبکه معنا» ترجمه کرده‌اند و نه معادل انگلیسی آن اپاراتوس (apparatus) شاید بتوان گفت. منظور فوکو، همه استراتژی‌ها و امور اجتماعی غیرگفتمانی، یعنی نهاد، که در شکل‌گیری معرفت نقش دارند می‌باشد. در اینجا از ترجمه این کلمه به دستگاه یا مکانیسم خودداری شده است. م. ^{۴۸} ویسکر، گنگی و ابهام دانش و قدرت را نشان داد (۱۹۹۵). در حالی که کارت (۲۰۰۰) بر این واقعیت تأکید داشت که فوکو برای دیدن روابط بهم پیوسته مسیحیت به عنوان یک سیستم اعتقادی و عرف‌های موجود اجتماعی آن با مشکلات بزرگی مواجه بود. یک شکل‌گیری اجتماعی به عنوان تراکم روابط اجتماعی به طور مستقیم موقعیت دیسپوسیتیف‌ها را معین نمی‌کند، بلکه عرصه عمومی امکانات مکانیسم‌های قدرت را شکل می‌دهد^{۴۹}. بنا به عقیده فوکو، مارکسیست‌ها این تمایز و رابطه متقابل را نمی‌بینند و اشکال مدرن قدرت را به شکل سیاسی-گفتمانی قانون تقلیل می‌دهند و فلسفه سیاسی را به رابطه بین قانون و روابط مالکیت کاهش می‌دهند. هم گرامشی و هم فوکو بر ناکامل بودن، نقص، جزئی بودن-یعنی مویرگی بودن-پتانسیل سیاسی کنترل اجتماعی استبداد تأکید دارند. اعمال قدرت مطلقه مستقل بر حفظ قانون و حکومت یک حوزه جغرافیایی خاص، آنچه که آرجی منطق ارضی می‌نامد، متمرکز است. هرچند که فوکو «زایش» مدرنیته را در نقاط مختلفی از جدول زمانی قرار می‌دهد-زیرا هر ناحیه روابط قدرت در یک دیسپوسیتیف زمانمندی خاص خود را دارد- و یک بیان خاص از نیروها و قدرت را می‌توان تشخیص داد.

در حالی که گرامشی توجه خود را به تغییر روابط طبقاتی، میانجیگری سیاسی، و فقدان هژمونی سیاسی مناسب یک دولت ملی معطوف می‌داشت، فوکو موفق به تجزیه و تحلیل محدودیت‌های یک قدرت مستقل به عنوان یک نیرو شد چرا که فقط وقتی می‌توانست اعمال شود که متوجه یک جامعه

۴۸ گیلان و لمرت، «میشل فوکو. نظریه اجتماعی و گناه

۴۹ ستروزایر، فوکو، فردیت و هویت

خاص گردد. دولت مدرن بورژوازی گرامشی نیروهای هژمونیک خود را گسترش داد زیرا تکنیک و شیوه‌های بدنه سیاسی در سراسر اناتومی جامعه بسط و توسعه یافت. روش‌های معینی برای کنترل بدنه‌های جامعه مستقر شده بودند.^{۵۰} قدرت انضباطی که ریشه در دیسپوسیتیف زندان یا ارتش داشت، در سراسر نیروهای نظارتی پخش شد. قدرت مطلق جابجا گشت و توسط ساختار قانونی-گفتمانی بیان گشت^{۵۱}. اما لحظه انقلاب منفعل، بدون قدرت نیروهای سیاسی برای تثبیت مجموعه‌ای از شیوه‌های کنترل مردم مثل تراکم بدنه‌های سیاسی اقتصادی غیرممکن بود. هژمونی صریح اخلاقی-سیاسی بورژوازی که به شکل چشمگیر خود در انقلاب فرانسه دیده شد، به طور فزاینده‌ای جای خود را به ظرفیت‌های کوچک در حال رشد و توانایی‌های فنی طبقات حاکمه برای حکومت کردن، مدیریت و کنترل وجود اجتماعی طبقات فرودست داد و تکمیل گشت. نیروی محرکه این انقلاب منفعل زیست-قدرت و انضباطی بود که معطوف به یک اقتصاد جدید قدرت قضایی، استاندارد نمودن کدهای حقوقی، و وحدت قطعی فضای قضایی بود.^{۵۲} ایجاد امر ملی-مردمی - یک پیش شرط هژمونی-همچنین مستلزم تنظیم روح سیاسی و ادغام اخلاقی سوژه‌ها به عنوان اشخاص مدنی در امر سیاسی بود. در دولت انتگرال گرامشی قدرت حکومت‌مندی درون حوزه زیست-سیاست امر ملی-مردمی را به یک بدن سیاسی مطیع تحت کنترل خود در می‌آورد. جامعه مدنی در این لحظه از انقلاب منفعل خود را به عنوان واحد پردازش مرکزی مراکز غیرمتمرکز قدرت دولتی فاش می‌سازد، که از آن کارآمدترین اقتصادهای تشدید انضباط و قدرت حکومت‌مندی ظهور می‌کند^{۵۳}. در این نقل و انتقالات، کلیسا به عنوان یک دیسپوسیتیف نقش مهمی را در بیان نوع متفاوتی از قدرت، «مسیحیت-در-عمق» دارد، که فوکو آن را در ناحیه گفتمان‌های جنسی، نقش آن در سده‌هایی از جنگ مذهبی و استعمار، و در نقش پشتیبان وی در استقرار اتحادها کشف نمود.^{۵۴}

کلیسا و دولت سکولار در دوران مدرن به طور برادرانه برای جلب عناصر طبقات مردمی برای به خدمت گرفتن آنان همچون روشنفکران سنتی در جامعه مدنی رقابت می‌کردند. کلیسا در دعاوی اخلاقی-

۵۰ گیلان و لمرت، «میشل فوکو. نظریه اجتماعی و گناه

۵۱ اسمارت، فوکو، مارکسیسم و نقد

۵۲ فوکو، مراقبت و تنبیه

۵۳ نیلون، فوکو و رای فوکو

۵۴ برناور، فلسفه دین فوکو

معنوی خود پیرامون کلیت الهیات طبیعی و وحی الهی به خاطر دکترین‌های عقیم گذشته شکست خورد. نهادهای مدنی کلیسا به عنوان ابزار ایدئولوژیک در کسب قدرت مشخص در جامعه سیاسی برای غلبه بر تنزل رتبه آن به مثابه یک عنصر ایدئولوژیک صرفاً مادون عمل می‌کردند.^{۵۵} کاست روحانیت خود را سیاسی نمود و بطور موثری در فرایندهای مکانیسم نظارت سلطه مشارکت نمودند. این سیاست‌گرایی کلیسا را مجبور نمود تا دو چشم‌انداز را ترکیب نماید: از یک طرف، انتشار ارزش‌های قدیمی و دیرباز رژیم پیش‌مدرن با تأکید بر مفهوم نئو-تومیستی [تومیستی‌ها طرفداران توماس آکویناس هستند.م] منافع مشترک؛ و از سوی دیگر، دفاع از منافع صنفی مستقیم خویش در جامعه مدرن. در نهایت، کلیسا قادر گشت تا مفهوم الهیاتی منافع مشترک را وارد یک مفهوم انتقالی نماید که در مرز امر اقتصادی-صنفی مستقیم و امر سیاسی قرار داشت.

فوکو و انقلاب ایران

فوکو با هدف تکمیل نقد مدرنیته در جستجوی گفتمان‌های غیرغربی بود که نسخه مدرن قدرت را بازتولید نمی‌کردند.^{۵۶} او در نوشته‌های دوره اول تبارشناسی خود بر این واقعیت تأکید می‌کرد که قدرت بطور مشروطی اشکال معینی از دانش و ابژه‌های دانش را تولید می‌کند، به عبارتی نوعی از تبلور گفتمان‌های غالب بوجود می‌آید.^{۵۷} روابط و دستگاه‌های قدرت محلی به طور موقت در استراتژی‌های قدرت ترکیب می‌شوند اما این استراتژی‌ها بی‌ثبات هستند و کیفیت ذاتی را که باید برای تعیین زنجیره توالی آینده داشته باشند، را ندارند. بنابراین، از نقطه نظر تبارشناسی به منظور ایجاد یک سیاست کاملاً جدید می‌توان با هر استراتژی سیاسی مستقیماً مقابله نمود.

فوکو بین سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ مجذوب روند متحول انقلاب ایران گشت. او گونه‌ای از اتحاد ارگانیک طبقاتی بین از یک طرف تجار «سنتی» بازار و روحانیت و از سوی دیگر، دانشجویان «مدرن» و طبقات کارگری را ملاحظه نمود، و نتیجه گرفت که انقلاب با رویه‌های سنتی مارکسیستی جور در نمی‌آید.^{۵۸} او به ویژه به نقش دین در جنبش ضدشاهی علاقه داشت - نسخه شیعی که توسط

۵۵ گرامشی، منتخب دفت‌های زندان

۵۶ لیزنبرگ، میشل فوکو در مورد انقلاب اسلامی ایران

۵۷ راسوسکیس، میشل فوکو و براندازی عقل

۵۸ لیزنبرگ، میشل فوکو در مورد انقلاب اسلامی ایران

روشنفکرانی مانند علی شریعتی و روحانیونی چون خمینی بسط و تعمیم داده شده بود. او بسیج ایرانیان بوسیله دین را چون یک روش «اصیل» برای غلبه بر تکنولوژی‌های مدرن قدرت که دیکتاتوری شاه بر اساس آن قرار داشت، تلقی می‌نمود. علاوه بر آن، این تفسیر مانند شیفتگی بعدی وی برای عرفان و گنوستیسیزم [مذهبی است که در قرن دوم میلادی در روم رواج یافت. م] اولیه مسیحیت بود که به طور رادیکالی با فلسفه کلاسیک یا مسیحیت قرون وسطی در تلاششان برای طراحی حالت‌های خود-بازجویی یا خود-ذهنیگری [ذهنیگری یا فرد-بنیادی اشاره به ساخت ذهن فردی دارد. در حالی که ذهن در مفهوم کلاسیک یک اصطلاح است، فوکو بخاطر برجسته نمودن هستی‌شناختی ذهن آن را همچون یک روند ذهنیگری در نظر می‌گرفت. م] تفاوت داشت، که او آن را پارهسیا می‌نامید^{۵۹}. در ایران، بنا به عقیده فوکو، هیچ تاریخمندی ارگانیکی از استراتژی‌های قدرت مدرن وجود ندارد. مفهوم تبارشناسانه «بدون-جا» [non-place] لامکان، بنا به گفته دریفوس از نظر فوکو، ظهور تاریخی مکان مواجهه را برمی‌گزیند، ولی نه مانند میدانی بسته که تماشای مبارزه‌ای بیندمبارزان هم مرتبه را پیشنهاد دهد، بلکه همانطور که نیچه در تحلیلش از نیک و بد می‌گوید، این یک بدون-جا و یک فاصله محض است که نشان می‌دهد حریرفان به یک مکان مشترک تعلق ندارند. م [به مثابه میدان جنگ بین نیروها، از قبل توسط یک «معنویت سیاسی» اصیل اشغال شده بود که خواسته ایرانیان را متجسم می‌نمود، و این خواسته خود را در عزم جزم بسیج‌های مردمی در برابر خشونت مرگبار پلیس نشان می‌داد. بازگشت به تشیع «اولیه» و «سنتی» شیوه‌ای غیر-بیگانه، غیر-سیاسی و اصیلی بود که مردم ایران مدرنیته غربی را بوسیله آن رد می‌نمودند.^{۶۰}

اگر چه فوکو انقلاب ایران را به عنوان یک مکان باز برای فرایندهای ذهنیگری تصور می‌نمود که روابط گذشته قدرت شاه را کنار می‌زد، اما او به متدولوژی تبارشناسانه برای درک رابطه بین تولیدگری قدرت و مقاومت درونی آن مراجعه نکرد. این تولید یک کیفیت منفی خودکار دارد زیرا تمایز درونی در هویت‌های ناپایدار، نیروی محرکه فرد-بنیادی است.^{۶۱} برای فوکو، ذهنیگری ایرانیان صرفاً اقدامی ازادی خواهانه بر پایه خود-سازی و تجربه اشکال ذهنیگری توسط شخص و از طریق خود-شناسی بود. اما او هیچ کجا این خود-شناسی را در یک رژیم عملی قرار نمی‌دهد. در نتیجه، این اقدام ازادی طلبانه

۵۹ برناور، فلسفه دین فوکو

۶۰ ژانت افاری و کوین اندرسون، فوکو و انقلاب ایران

۶۱ بک دیربرگ، ساختار دایره‌وار قدرت

به عنوان خود-شناسی فقط با اشکال مدرن ذهنیگری به مثابه یک امر بیرونی و خارجی که در آن تکنیک‌های شخص همیشه یک معنویت غیر-مدرن داشتند، روبرو می‌گردد: «توده‌های ایرانی بدون مشارکت در، یا تداوم طرح قدرت از پیش تعیین شده، امکان مقاومت را نشان دادند.»^{۲۲} نوسازی ایران، شکل‌گیری روابط قدرت که سوژه‌های جدید را ایجاد می‌نمودند، در نهایت توسط یک گذار ایستا مشخص نمی‌شد، بلکه آن با مبارزه بین دیسپوسیتیفه‌ها و تکنیک‌های مدرن «بیگانه» و سنتی «اصیل» شخص، باعث پیدایش تجربه انقلاب گردید. این ذهنیگری سنتی نیروی خود را در تکثیر روابط جدید قدرت در یک فرم سیاسی در مذهب به عنوان عرصه فعال دانش می‌یابد.

فوکو به مفهوم اصیل که در مخالفت با نقد وی از مدرنیسم قرار دارد، باز می‌گردد. جسم ایرانی، مادیت اصیلی که در فرایند خود-شناختی به عنوان یک سوژه غیر-مدرن است، نقشی اساسی بازی نمود. نیروی محرکه تجدید نظرهای فوکو در متدولوژی تبارشناسانه از یک طرف تناقض مداوم بین نقد منشأ، به عنوان یک گناه انسان‌شناختی از مدرنیته و هنجاریت علوم انسانی مدرن بود؛ و از سوی دیگر نیز او از طریق دو برابر کردن مکرر تبارشناسی نمونه‌های مدرنیته، در جائیکه مقاومت یا غیرممکن است و یا فقط در یک حالت انسان‌شناختی هستی ممکن است، راندن می‌شد. [توجه داشته باشید که بنا به نظر فوکو، با گانت، انسان معنای همه چیز می‌شود و بنابراین فلسفه به انسان‌شناسی تقلیل می‌یابد و انسان‌شناسی، آن تفسیر فلسفی را از انسان برمی‌گزیند که هر آنچه را که هست در کلیتش از نقطه نظر انسان و ارتباطش با انسان تبیین و ارزیابی کند.م.]^{۲۳} فوکو سعی نمود که این مشکل را در تحلیل خود از ایران-که به عنوان یک مورد تجربی چرخش ذهن در متدولوژی تبارشناسانه استفاده می‌شد- از طریق مخالفت ذهنیتگرایی غربی نسبت به یک نسخه اصیل ایرانی دور زند.

با این حال، استقبال مشتاقانه فوکو از روحیه مذهبی سیاسی تشیع بسرعت با سیر حوادث انقلاب ایران درهم شکسته شد. ایرانیان خود را منکوب تکنولوژی‌های سرکوب دیکتاتوری روحانیت شیعه -که کاملاً مدرن بودند- یافتند. مسلماً، خطای فکری فوکو ناشی از کوری شرق‌شناسانه نسبت به این واقعیت بود که هم‌گفتمان انقلاب ایران و هم‌گفتمان تشیع رادیکال ایران هر دو پدیده‌هایی عمیقاً مدرن بودند.^{۲۴} فوکو نتوانست اساساً کاراکتر ناپایدار و زودگذر شکل‌گیری اجتماعی ایرانیان در موقع

۶۲ بینکلی، فوکو برای قرن بیست و یکم

۶۳ ستروزایر، فوکو، فردیت و هویت

۶۴ ژانت افاری و کوین اندرسون، فوکو و انقلاب ایران

انقلاب را درک نماید. این فیلسوف فرانسوی بسیج دال‌های غیر-غربی مذهبی را به قالب قیاسی از عرف گفتمان غیر-مدرن در آورد. او سیاست معنوی اسلامی را اشکال ذهنیت‌گرایی که در حال فرار از مدرن‌گرایی بودند اعلام نمود تا اینکه بیانی از مدرن‌گرایی.

تشیع و مدرنیته

توده‌ها به خاطر استقلال سیاسی و اقتصادی نسبی کاست روحانیت شیعه از دولت ایران بطور فزاینده‌ای روحانیت را یک گروه میانجی بین منافع عمومی خودشان و منافع حاکمان منزوی تلقی می‌نمودند. اما روحانیون ایران حامل یک پروژه مردمی گشتند که از یک سو بر محور تفسیر «خودانگیخته» دین اسلام و فرهنگ مردمی و از سوی دیگر فقه دوازده امامی قرار داشت. با این حال، از آنجا که روحانیت در درون ساختار پیش‌سرمایه‌داری اقتصاد بازار ریشه دوانیده بود، تضادی بین پروژه سیاسی مدرن آن‌ها در جعل یک حوزه فرهنگی ملی، و نفرت آن‌ها از گذار روابط اجتماعی تولیدی وجود داشت. بازار خود یک طبقه محسوب نمی‌شد، بلکه یک گروه متحد اجتماعی-مکانی تولید و توزیع را تشکیل می‌داد و در آن فراکسیون‌های مختلف طبقاتی مانند صنعتگران، بازرگانان، مغازه‌داران و غیره وجود داشتند که به طور صنفی با هم متحد می‌گشتند. بازار از طریق قهوه‌خانه‌ها، گرمابه‌ها، مساجد، مراکز اجتماعی و غیره ساختارهای اقتصادی را با اشکال اجتماعی و فرهنگی ترکیب می‌نمود. روحانیت به خاطر داشتن نقش واسطه و کارگزار بازار، اغلب از طریق پیمان‌های زناشویی با بازیگران بازار همبسته می‌گشت، و منافع آن‌ها با افراد بازار با هم گره خورده بود.^{۵۰}

تضاد بین قطب‌های سیاسی و اقتصادی تحول در جهت مدرنیته با نفوذ سرمایه غربی و کاهش استقلال سیاسی در طی قرن نوزدهم ترکیب شده بود. امپریالیسم رشد و ترقی بورژوازی ایران را که می‌توانست گذار به مدرنیته را هدایت کند، تضعیف نمود. در عوض، علمای مذهبی، بازار و حتی روشنفکران سکولار خود را در یک ائتلاف سیاسی علیه دخالت خارجی و همیاران داخلی آنها، بار اول خود را در جنبش تنباکو در سال ۱۸۹۱ و سپس در انقلاب مشروطه یافتند. مداخله نظامی روسیه و بریتانیا نقطه پایانی بر خیزش انقلابی نهاد. رژیم ایران پس از جنگ اول جهانی با یک بحران ارگانیک مواجه شد به طوری که منابع قدرت سیاسی و اقتصادی آن به طور کامل سقوط نمود، اما جنبش توده‌ای مردم که می‌توانست به مصادف دولت تضعیف شده برود، قبلاً شکست خورده بود. در سال ۱۹۲۱، رضاخان

وزیر جنگ، راه را برای انقلاب منفعل ایران باز نمود. رضاخان مخالفت روحانیت با راه سکولار-جمهوری‌گرایی از نوع ترکیه را از طریق تاجگذاری خود به عنوان رضاشاه پهلوی خنثی نمود و وعده دفاع از منافع علما، زمینداران و بازاری‌ها را داد.^{۶۶}

رضا شاه به منظور ایجاد یک دولت ملی قدرتمند مجبور به انقلاب در حوزه اقتصاد ایران بود. ساختارهای پیشامدرن اقتصادی، بازار، روحانیت، و ملاکین موانع عینی مسیر مدرنیته بودند. اما، از آنجا که روحانیت حامل آگاه و قدرتمند پروژه ملی-مردمی بود، شاه به راحتی نمی‌توانست آن‌ها را منحل نماید یا این لایه‌ها را جذب پروژه خویش نماید. این تناقض در قلب شکل‌گیری اجتماعی ایران تا انقلاب ۱۹۷۹ باقی ماند.

پس از شکست و سرکوب جنبش جبهه ملی در دهه ۱۹۵۰، موقعیت شاه تقویت شد. از آنجا که جامعه مدنی ایران به طور فزاینده‌ای وابسته به دیکتاتوری سیاسی گشت، انقلاب منفعل به سوی لحظه حمله خویش چرخش نمود. از سال ۱۹۶۳ به بعد، فرایند تحولات اجتماعی و اقتصادی اجباری «انقلاب سفید» نام گرفت، و شامل رفرم‌های ارضی، خصوصی‌سازی، تشکیل کادر جدیدی از معلمین در روستاها، ملی کردن جنگل‌ها و تقسیم سود سهام در میان کارگران شد.^{۶۷} این اصلاحات به تدریج شکل‌گیری اجتماعی ایران را متحول نمود، و باعث افزایش میزان قشر متوسط و کارگران مزدبگیر صنعتی در کل ارتش نیروی کار گشت. با این حال، فقط بخش کوچکی از جمعیت از بهبود بهداشت و درمان، آموزش و پرورش و هجوم کالاهای غربی راضی بودند. نه خود روند مدرن‌سازی، بلکه روش اقتدارگرایانه و انحصاری گذار، ایرانیان را به شورش در دهه ۱۹۷۰ برانگیخت.^{۶۸}

اپوزیسیون مذهبی بخشی از جبهه ملی تا سال ۱۹۵۳ بود. انوقت در این نقطه کاراکتر عمومی «مترقی» روحانیت در حال فروپاشی بود. عالمان مذهبی در برابر خواسته توده‌های مردم و اتحادیه‌های کارگری برای رفرم اجتماعی و اقتصادی، اغلب متحد ملاکین و نیروهای امپریالیستی و مخالف جنبش اصلاحات بودند. روحانیت خود بین روحانیون محافظه‌کاری که برای علمای دین نقشی سیاسی زیادی قائل نبودند و «لیبرال‌ها» که حامی سلطنت مشروطه بودند؛ و رادیکال‌هایی چون

۶۶ همانجا

۶۷ همانجا

ایت‌الله خمینی که خواهان نقش مستقیم سیاسی برای روحانیت بودند، تقسیم می‌شدند.^{۶۹} در نیمه دوم دهه ۱۹۷۰، علمای دینی به طور فزاینده‌ای به مخالفت بر علیه شاه پرداختند. نه فقط محمد رضا پهلوی انتشار ایده‌ها و شیوه‌های فرهنگی غربی را تشویق می‌نمود، بلکه وی پایه مادی قدرت روحانیت را مورد حمله قرار داد: درآمد، املاک، و موقوفات آنان.^{۷۰} روحانیت لایه‌های صنفی سنتی خود را بسیج نمود: بازار و خرده پرتلاریا. اگرچه تحولات شاه، یک پرتلاریای مدرن صنعتی و طبقات متوسط را ایجاد نموده بود، اما بازار همچنان کم و بیش بدون تغییر باقی‌مانده بود. تعداد کلی بازاریان به خاطر مهاجرت از روستا به شهر ثابت ماند. در ۱۹۷۵ موجودیت آنان بخاطر آنکه شاه ساختارهای سنتی صنفی آنان را غیر قانونی اعلام نمود و اعضای آن‌ها را در اتحادیه‌های صنفی دولتی سازماندهی نمود، مورد تهدید قرار گرفتند.^{۷۱} آن دسته از روستائینی که نتوانستند در بازار کاری بیابند، به کمپن پرتلاریا پیوستند و به مشتریان سازمان‌های رفاهی اسلامی بدل گشتند. همراه با دانشجویان اسلامی، این گروه‌ها ذخایر توده‌ای روحانیت را تشکیل می‌دادند.

خمینی بخاطر رادیکالیسم خود به پر و صداترین رهبر روحانی مخالف شاه بدل گشت. شاه تصور می‌کرد که او می‌تواند پروژه یک دولت جدید را از هیچ ایجاد کند؛ او تلاش نمود که گذشته ایران پیش‌اسلامی را در بناها و جشن‌های تاریخی زنده کند. اما این ایران پرشکوه ناسیونالیسم افراطی با هیچ روش ارگانیکی با چارچوب مذهبی-فرهنگی خودانگیخته توده‌ها پیوند نداشت. در مقابل، الهیات رهایی‌بخش آشکار خمینی در میان مردم ایران طنین‌انداز شد. درست همان‌طور که فوکو تأکید نمود، از یک طرف آن وظایف سیاسی فوری را به زبانی «اصیل» با استفاده از مقولات و دلالت‌گران فرهنگی مشترک بیان می‌نمود. از سوی دیگر، لحن ضدامپریالیستی و دفاع آن از «منافع مشترک» ایرانیان اتحادهای تاریخی مدرن و پروژه‌های انقلاب مشروطه و جبهه ملی را یادآوری نمود. این امیختگی گفتمان خمینی بود که به وی اجازه داد به مقام اسمی جنبش توده‌ای بر علیه شاه بدل گردد. او از حمایت نیروهای مذهبی و سکولار اپوزیسیون برخوردار بود، زیرا وی به عنوان فردی در نظر گرفته می‌شد که هم خصلت ویژه انقلاب ایران و هم مبارزه عمومی بر علیه امپریالیسم را بیان می‌کرد.

دقیقاً این خصلت التقاطی آن-که کاراکتر ناپایدار شکل‌گیری اجتماعی ایران را بیان می‌نمود و در هر

۶۹ کدی، ریشه‌های انقلاب

۷۰ همانجا

۷۱ ابراهامیان، علل ساختاری انقلاب ایران

پدیده ثانوی انقلاب ایران نفوذ کرد- را فوکو نتوانست درک نماید.

گرامشی، فوکو و گذار

با کنار هم قرار دادن بینش‌های گرامشی و فوکو در مورد مدرنیته، مذهب و گذار، می‌توان رویه سیاست معنوی را در ناحیه سیال گذار به سوی مدرنیته قرار داد. سیاست معنوی متشکل از یک خواسته ناگفته برای اخلاق و عدالتی است که ریشه در تقاطع بین مدرن و پیشامدرن دارد. آن یک ساختار التقاطی است که ترکیبی از مفاهیم پیشامدرن و مدرن صنف‌گرایی و منافع مشترک را بسیج می‌کند - تغییر شکل طبقه اجتماعی از طریق القاء، نمادهای سرمایه‌داری زمان حاضر - در حال شدن با نمادهای پیشاسرمایه‌داری زمان حاضر - در حال محو شدن. یک نیروی سیاسی خاص، یک طبقه یا فراکسیون طبقاتی با منافع صنفی فقط وقتی می‌تواند اشکال قدرت سیاسی را کسب کند که آن قادر باشد پروژه خود را در قالب یک گفتمان «منافع مشترک» مشروعیت بخشد. اما این هنوز به تنهایی نمی‌تواند یک تحول هژمونیک را برقرار سازد، بلکه آن طبقه مربوطه را قادر می‌سازد که دیگر شکل‌گیری‌های فرودستان را به یک نیروی موقت منفعل بدل کند. این تکنیک سیاسی بورژوازی در همه مراحل انتقالی در تشکیلات اجتماعی فئودالی اروپا بود.

با این حال، برای گرامشی اثرات هژمونی بسیار متناقض است. هر چه اصالت هژمونیک یک طبقه در واقعیت بیشتر باشد، آن طبقه هر چه بیشتر به طبقات متخاصم امکان سازماندهی و فرم دادن خود، به یک نیروی سیاسی مستقل را می‌دهد. فرانسه فقط یک کشور «کلاسیک» برای سلطه و حکومت بورژوازی نبود، بلکه آن یک کشور «کلاسیک» برای مبارزه طبقاتی و شورش نیز می‌باشد. در مقابل، انقلاب منفعل، از طریق جدا کردن رهبری طبقات متحد و متخاصم از پایه‌های ارگانیک خود، این گروه‌ها را از ابزار سیاسی خود محروم می‌کند و مانعی بر سر راه تشکیل آنان به عنوان طبقات مستقل ایجاد می‌کند.^{۷۲} حزب اقدام ایتالیا چنین سرنوشتی را داشت، چرا که کادرهای آن توسط میانه‌روها جذب گشتند.

در ایران دولت پهلوی به هنگام شکوفایی تا اندازه‌ای قادر بود روشنفکران طبقات مدرن سرمایه‌داری را به پروژه‌های خود، به شیوه‌های دنباله‌روانه و اجباری متعبد و ملزم نماید. انقلاب منفعل آن یک هژمونی ضعیف و محدودی را در بر گرفت، و پروژه ملی آن فاقد قدرت مدیرانه و اعتبار فرهنگی بود.

در هر موقعیت بحرانی، طبقات خرده‌بورژوازی و کارگران بر علیه حکومت پهلوی برخاستند، چنانچه همین اتفاق برای جبهه ملی افتاد.

روحانیت به نوبه خود تا حد زیادی خارج از حکومت پهلوی باقی ماند. آن به عنوان یک نیروی نیمه مستقل، گاهی به پروژه پهلوی پیوست، تا جایی که چنین مشارکتی ببرد منافع صنفی‌اش می‌خورد؛ و گاهی روحانیت وقتی که دولت به منافع طبقاتی‌اش دست‌اندازی می‌کرد، در بلوک‌های ضد هژمونیک دولتی شرکت می‌نمود - و یا حتی آن‌ها را رهبری می‌نمود. پروژه روحانیت از این جهت که هدف آن انتقال مذهب ملی - صنفی سنتی خود به یک چارچوب سیاسی - حقوقی برای یک دولت ملی مستقل محسوب می‌گشت، یک پروژه مدرن بود. در عین حال، آن به لحاظ اجتماعی و اقتصادی، تا جائیکه علمای دینی در پی حفظ وضعیت موجود اقتصاد بازار در برابر تجاوز سرمایه‌داری و امپریالیستی بودند، یک پروژه پیشامدرن بود. ادعای حکومت روحانیت همواره بیان یک ذات التقاطی هم به لحاظ سیاسی مترقیانه و در عین حال از نظر اجتماعی - اقتصادی نیرویی واپسگرا بود، و به همان اندازه در نقطه مقابل آن، مدرن‌سازی اقتدارگرایانه پهلوی نیز التقاطی بود.

تهاجم انقلاب سفید، روحانیت را بر علیه دولت به جبهه اپوزیسیون هل داد، و جناح رادیکال آن به رهبری خمینی نیروی جهت‌نمای آن را تشکیل می‌داد. خمینی مخالفت‌های داخلی را رفع و تضادهای التقاطی روحانیت و انقلاب منفعل شاه را از طریق یک مداخله سزای ترکیب نمود. آنچه که فوکو به عنوان معنویت سیاسی درک می‌نمود، دیالکتیک «انقلاب/استقرار مجدد» بود که از اثر متقابل مداوم بین حکومت پهلوی و بلوک مخالفش، آن را یک قدم جلوتر برد. انقلاب ایران اشکارا ادعای اخلاقی - سیاسی امر مردمی، و از این رو نفی انقلاب منفعل شاه بود. با این حال، از طریق رهبری خمینی، این روحانیت بود که به عنوان ژاکوبین‌های رادیکال ایران عمل نمودند، و مبتکر دگرگونی پروژه دموکراتیک مدرن انقلاب مشروطه و جبهه ملی با در خواست التقاطی ملی - مردمی «جمهوری اسلامی» در مقابل «سلطنت» در فراندوم بدنام ۱۹۷۹ گشتند.

با این حال، «سیاست معنوی» بسرعت جایگزین «معنویت سیاسی» در طی مبارزه برای قدرت پس از سقوط سلطنت، بین اسلامگرایان رادیکال و میانه‌رو، بین اسلامگرایان و سکولارها، و بین چپگرایان و راستگرایان گشت. هژمونی اسلامی فقط می‌توانست به صراحت از طریق ابزارهای سیاسی، نظیر اشغال «ضد - امپریالیستی» سفارت ایالات متحده و در پایان با راه انداختن یک جنگ «ملی» علیه عراق توسعه یابد. خستگی سریع از بُعد اخلاقی - سیاسی یا معنوی پروژه اسلامی، علامت بازگشت به

سیاست بدبینانه به انقلاب منفعل و مدرن‌سازی از بالا به پایین بود. بسیج ایدئولوژیکی جای خود را به دنباله‌روی بوروکراتیک سلسله‌مراتب عمودی داد، که به صورت مادی و دنیوی پایه جمهوری اسلامی گشت. در ایران، گذار متوقف شده به مدرنیته توسط روحانیت سزایست، که اقتصاد بازار را از طریق استقرار صنف‌گرایی التقاطی و بدیع منحل کرد، ادامه یافت. ایران مورد تاریخی دیگری برای گذار گشت که در آن هم مفهوم پیشامدرن، صنفی-مذهبی منافع مشترک و هم میثاق مدرن، سکولار نمایندگی سیاسی جهانشمول جایش را به مکانیسم‌های سرکوبگرانه یک دولت انتگرال داد که به جای حذف، میانجی روابط خصمانه در حال رشد بین طبقات در حال گذار و اشکال اجتماعی گشت.

برگرفته از انقلاب منفعل سیاست معنوی

Jelle Versieren and Brecht de Smet, The passive revolution of Spiritual Politics.

فوکو و گرامشی هر دو از مهمترین نظریه‌پردازان تئوری قدرت محسوب می‌شوند. با وجود این تفاوت‌های زیادی بین نظریه هژمونی گرامشی و تئوری قدرت انضباطی فوکو وجود دارند. از آنجا که فوکو بر نقش فراگیر قدرت پای می‌فشارد و در تئوری قدرت وی، فرد قدرت انتخاب زیادی ندارد، بسیاری از منتقدان وی را به عنوان نظریه‌پردازی در نظر می‌گیرند که مقاومت در نظریاتش نقش بارزی ایفا نمی‌کند. از نظر منتقدان، این امر نتیجه منطقی تئوری قدرت او می‌باشد. آیا می‌توان تئوری قدرت فوکو و هژمونی گرامشی را ترکیب نمود؟ آیا می‌توان نظریه مقاومت گرامشی و نظریاتش در مورد حزب را با نظریات فوکو ادغام کرد؟ آیا با وجود نظریات بدبینانه فوکو در مورد مقاومت، می‌توان نظریات وی را با نظریات گرامشی تکمیل نمود؟ این‌ها از جمله پرسش‌هایی هستند که مارکوس شولتسکه در پی پاسخگویی به آنهاست. شولتسکه در دانشگاه یورک تدریس می‌کند.

- قدرت و مقاومت: پیوند دادن گرامشی و فوکو

نوشته: مارکوس شولتسکه

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۹۰۱۵

مقدمه

گرامشی و فوکو اغلب به عنوان کسانی که دیدگاه‌های مخالفی در مورد مسائل مرکزی فلسفی دارند تفسیر می‌شوند و آثار آن‌ها حتی اگر متضاد نباشند، ناسازگار به نظر می‌آیند. البته با اینکه این دو تنوریسین به سمت پیش‌فرض‌های متفاوتی کشیده می‌شوند، از روش‌های تحلیلی مختلفی بهره‌مند می‌گردند، و دیدگاه‌های متفاوتی در مورد آینده زندگی سیاسی و اجتماعی دارند. نظریه‌هایشان را می‌توان آشتی داد. در صورتی که این دو نظریه‌پرداز، با مراجعه به مشکلات مشخص تجزیه و تحلیل شوند، آن‌ها را می‌توان همچون کسانی در نظر گرفت که شکاف‌های کار یکدیگر را پر کرده و چالش‌های جدیدی را برای غلبه نمودن ایجاد می‌کنند. در این فصل استدلال می‌شود بخصوص برای تنوریزه نمودن مقاومتی که ظرفیت غلبه بر اشکال بی‌شمار قدرت، که زندگی مدرن را شکل می‌دهند، را داشته باشد، گرامشی و فوکو بخوبی مناسب هستند. در اینجا نشان داده خواهد شد که تنوری قدرت فوکو را می‌توان با افکار گرامشی در مورد اقدام‌های سیاسی ترکیب نمود، و نیز اینکه تحول اجتماعی گرامشی را می‌توان با کمک آثار فوکو توسعه داد.

تفاسیر فوکو گرایش به این دارند که تنوری قدرت وی را در ارتباط با کنترل اجتماعی، سرکوب، و نظارت توضیح دهند. تنوری قدرت وی به نظر می‌رسد که عمیقاً عاملیت فردی را تهدید نماید. بسیاری از معروف‌ترین نمونه‌هایی که این اشکال قدرت، مانند زندان تمام دید [panopticon]، زندان تمام دید، زندان گردی بود که برای کنترل راحت‌تر توسط جرمی بن‌تام پیشنهاد شد. م[را توصیف می‌کنند. مثال‌هایی از قدرت‌هایی هستند که اشتیاق عامل برای سلطه را مورد استفاده قرار می‌دهند. این منجر به آن گشته که برخی از مفسران به این باور برسند که فوکو مقاومت را غیرممکن می‌سازد (McCarthy 1990; Dews 1987; Schrag 1999; Taylor 1985; Fraser

1989; 1985). دیگران این تفسیر را با این استدلال که قدرت در همه جا است و در گفتمان روزمره القا شده است، و مردم امکان استفاده از مقرهای قدرت را در جهت منافع خود دارند، به چالش کشیده‌اند (Hoy 2004; Ruti 2006; 2009; Pickett 1996). عنصری که در خوانش‌های مثبت از فوکو مفقود گشته است عبارت از یک گزارش قانع‌کننده از اینکه چگونه افراد می‌توانند آگاه از محدودیت‌های انضباطی گشته و وقتی که آن‌ها تمعدا قادر به استفاده از قدرت نیستند، در مقابل‌اشان عمل کنند. گرامشی یک نظریه قوی برای مقاومت از طریق حزب سیاسی ارائه داده است، که می‌توان از آن برای پر کردن شکاف آنالیز فوکو از قدرت استفاده نمود. توضیحات گرامشی در مورد حزب سیاسی توضیح می‌دهد، چگونه کنشگران حتی زمانی که قدرت فراتر از کنترل ارادی می‌رود، می‌توانند برای اهداف خود قدرت کسب کنند. نظریه قدرت فوکو پرسش‌هایی را نیز در مورد پویایی قدرت درونی حزب سیاسی، آن‌گونه که گرامشی توصیف می‌کند، را بر می‌انگیزد.

بخش اول این فصل خلاصه‌ای از تئوری قدرت فوکو و آثار بعضی از مفسرانی است که استدلال نموده‌اند فوکو مقاومت را غیرممکن و یا بی‌نتیجه می‌سازد. بخش دوم امکان یک خوانش خوش‌بینانه از تئوری فوکو را مورد بحث قرار می‌دهد. من استدلال می‌کنم در حالی که تفاسیر مثبت از فوکو، در ادعای اینکه تئوری وی را می‌توان به شیوه‌ای قرائت نمود که مروج مقاومت باشد صحیح هستند، اما آن‌ها در توضیح کافی مقاومت عامل، تاکتیک‌های مقاومت، و اینکه چگونه اهداف مقاومت می‌توانند بر پا شوند، دچار شکست می‌گردند. بخش سوم تئوری هژمونی گرامشی را توضیح داده و به برخی از تشبهات و تفاوت‌های مهم تئوری وی و تئوری قدرت فوکو اشاره می‌کند. شباهت‌های بین تئوری آن‌ها به تعیین اینکه چگونه می‌توان تئوری مقاومت گرامشی را طوری تعدیل نمود که به اشکالی که تئوری قدرت فوکو را توضیح می‌دهد، کمک نماید. بخش چهارم نظریه مقاومت گرامشی را از طریق حزب سیاسی به بحث می‌گذارد. آن نشان خواهد داد که نظریه حزب سیاسی گرامشی راه‌حلی بالقوه برای محدودیت‌های تئوری مقاومت فوکو، از طریق عامل مقاومت مانند یک جمع، تا اینکه یک فرد، می‌باشد. بخش نهایی توضیح می‌دهد که چگونه تئوری قدرت فوکو می‌تواند تئوری مقاومت گرامشی را تغییر دهد تا آن را متوجه منابع گسترده‌تری از قدرت، خصوصا قدرتی که در یک حزب سیاسی عمل می‌کند، نماید.

ابعاد گسترده قدرت

اگرچه فوکو در مورد طیف گسترده‌ای از موضوعات می‌نویسد و از مباحثی سخن می‌گوید که که پل بین علوم اجتماعی و طبیعی هستند، اما او بیشتر به عنوان یک نظریه‌پرداز قدرت شناخته می‌شود. مطالعات فوکو در مورد روابط قدرت از جمله مهم‌ترین و بدیع‌ترین کمک‌های وی به تئوری اجتماعی معاصر می‌باشند. بعلاوه این مطالعات عمیقاً بدبینانه به نظر می‌رسند، چرا که فوکو بسیاری از اشکال قدرت را که فراگیر هستند و به سختی می‌توان به مصاف کشانید تشریح می‌کند، طوری که اغلب هرگونه امید مقاومت از بین می‌رود. ابتدایی‌ترین نوع قدرت که فوکو توضیح می‌دهد، اجبار، و سلطه اجباری توسط یک فرد و گروهی از مردم است. فوکو این نوع از قدرت را از نوع حاکمی می‌داند که کنترل شخصی دولت و اجرای عدالت را در اختیار دارد (1979; 1997). اگرچه قدرت اجباری در سراسر تاریخ وجود داشته و به موجودیت خود ادامه خواهد داد، فوکو نشان می‌دهد که منابع و کاربردهای قدرت در سه سده اخیر تغییر یافته و انواع دیگری از قدرت برجسته گشته‌اند. در حالی که چهره‌های مقتدر گذشته اغلب اعمال قدرت از طریق زور و خشونت را برمی‌گزیدند، مقامات دنیای مدرن عموماً ترجیح می‌دهند که کمتر از ابزار مستقیم دفاع از کنترلشان استفاده کنند.

معروف‌ترین نمونه از نوع مدرن کنترل، مثال فوکو در مورد زندان تمام دید است. این نوع از زندان که در اصل توسط جرمی بنتام طراحی شد، به گونه‌ای ساخته شده است که نگهبانان می‌توانند تمام زندانیان را در سلول خود نظاره کنند بدون آنکه دیده شوند (Foucault 1979). در این زمینه، منبع قدرت و روابط قدرت آشکار هستند، اما با این حال، اعمال قدرت مقامات زیرکانه است. از آنجا که زندانیان نمی‌توانند نگهبانان را ببینند، آن‌ها تحت تهدید دائمی نظارت قرار دارند، حتی وقتی که در واقع آن‌ها تحت نظارت قرار ندارند. زندانیان یاد می‌گیرند که با ترس دائمی دیده شدن توسط نگهبانان زندگی کنند، به طوری که آن‌ها خود نظم و انضباط را یاد می‌گیرند. فوکو استدلال می‌کند که ساختار عمومی قدرت زندان تمام دید در بسیاری از زمینه‌های مختلف همچون روشی برای اجازه مقامات در نظارت بر سوژه‌های مورد کنترل، خواه در زندان، ارتش، کار و یا مدرسه، باز تولید می‌شود. زندان تمام‌دید مدخل مهمی برای درک تئوری قدرت فوکو می‌باشد، اما آن تنها یکی از انواع بیان قدرت فوکو می‌باشد. فوکو در خطابه‌های درسی ۱۹۷۴، چهار عنصر انطباقی قدرت را متمایز می‌کند: گزینشی، هنجارسازی، سلسله مراتب‌گرایی، و تمرکزگرایی (1997). زندان تمام‌دید عنصر گزینش را نشان می‌دهد، چرا که سوژه‌های مورد نظارت توسط زندان یا موسسه‌ای که چنین مدلی از کنترل را

اعمال می‌کند، برای اداره شدن برگزیده شده‌اند. این همچنین سلسله مراتب‌گرایی و تمرکزگرایی را نشان می‌دهد چرا که آن‌هایی که تحت نظارت قرار دارند به طور منظم در جایی قرار گرفته‌اند و توسط یک قدرت مرکزی نظارت می‌شوند. هنجارگرایی فرایند دشوارتری برای مجسم کردن است، چرا که آن‌هایی حتی در شرایطی عمل می‌کنند که هیچ رابطه اشکاری بین کسانی که قدرت را اداره می‌کنند و آن‌هایی که در معرض آن هستند، وجود ندارد. مشاهدات موجود تهدید ثابتی از شکلی از اقتدار با رفتاری بینا و تادیب‌کننده ایجاد می‌کند که غیرقابل قبول تلقی می‌شود. آن سوژه‌هایی که امکان نظارتِ روابط قدرت را به شکل ترس از مورد نظارت قرار گرفتن درونی می‌سازند، به سوی خودنظمی و انطباق پیش می‌روند. فرایند هنجارسازی افراد را مجبور می‌کند که برای کنترل خود همدست شوند و در نتیجه در سرکوب مقاومت به طور تلویحی مشارکت کنند.

زندان تمام‌دید تجسمی قوی از تئوری فوکو در مورد چگونگی کارکرد قدرت در دنیای مدرن است، اما آن در عین حال تا حدودی گمراه‌کننده است. استعاره زندان تمام‌دید نشان می‌دهد که شکلی از اقتدار برای اعمال قدرت وجود دارد، اما چنین شکلی از اقتدار می‌تواند وجود نداشته باشد. معمولاً فوکو قدرت را مانند نیرویی توصیف می‌کند که در میان بسیاری از بازیگران، نهادها، و روابط پراکنده شده است. فوکو چنین نوعی از قدرت را به عنوان غیرعمدی توصیف می‌کند؛ چیزی که افراد نمی‌توانند به طور دلخواه بر یکدیگر اعمال کنند، و به عبارتی منبع آن نمی‌تواند یک شخص یا گروه باشد. فوکو چنین توضیح می‌دهد:

قدرت چیزی نیست که بین آن‌هایی که آن را به طور انحصاری در اختیار دارند، و انهایی که صاحب آن نیستند و در معرض آن قرار دارند، تقسیم شده باشد. من فکر می‌کنم، قدرت باید مانند چیزی تجزیه و تحلیل شود که در گردش است، یا حتی مانند چیزی که فقط زمانی که قسمتی از یک زنجیره باشد، عمل می‌کند. آن هرگز در اینجا یا آنجا نیست، آن هرگز در دسترس برخی قرار ندارد، و آن هرگز به آن شکلی که ثروت یا کالا را می‌توان در اختیار گرفت، اختصاصی نیست. (Foucault 1997).

بنابراین، فوکو قدرت را به عنوان یک مفهوم گسترده توصیف می‌کند که در بسیاری از مکان‌های مختلف و به اشکال متعددی که اجتناب‌ناپذیر است ظاهر می‌شود. فکر کردن یا عمل کردن در مورد اشکالی که فراتر از روابط قدرت برود، غیرممکن است. این امر، تحلیل فوکو از قدرت را فراتر از زندان تمام‌دید و یا هر نمونه خاصی از قدرت در تئوری وی، و در مورد این که چگونه قدرت از طریق

دانش و گفتمان عمل می‌کند، می‌برد.

نکته تکراری در مطالعات فوکو در مورد توسعه تاریخی گفتمان‌ها و نهادها این است که حقیقت موضوع تطابق با واقعیات جهان نیست. حقیقت توسط قدرت ساخته و دگرگون می‌شود (Foucault 2010). قدرت یک رژیم حقیقت به طور عمده توسط توانایی آن در شکل دادن جهان بر اساس نیازهای مشخص می‌شود. فوکو می‌گوید، «قدرت دانش را تولید می‌کند» (1979:27) و «اشکال و حوزه‌های احتمالی دانش را تعیین می‌کند» (1979:28). مطالعات تاریخی فوکو نمونه‌های بسیاری از ساخت دانش توسط قدرت را نشان می‌دهند (1976; 1979; 1988). او توجه دقیقی به تغییرات بین رژیم‌های حقیقت می‌کند چرا که این اختلالات بهترین چشم‌انداز را برای آنچه که حقیقت را در یک دوره ویژه شکل می‌دهد، فراهم می‌کنند. گفتمان‌های عادی که رژیم‌های حقیقت ایجاد می‌کنند بطور گسترده‌ای مورد پذیرش هستند، با وجود آنکه که آن‌ها بر اساس تظاهر غلط یک ضرورت شکل گرفته‌اند. مردم چنان در روابط اجتماعی مبتنی بر این گفتمان‌ها جای داده شده‌اند که دیدن اینکه این گفتمان‌ها روابط قدرت را ایجاد می‌کنند، بسیار مشکل می‌شود، و مشکل‌تر از آن مقاومت در برابر این روابط قدرت می‌باشد. قدرتی که ریشه در عامل کنترل ندارد و به طور عمدی استفاده نمی‌شود، موانع قابل توجهی در برابر مقاومت ایجاد می‌کند. با توجه به فراگیر بودن قدرت، و شیوه‌هایی که آن هویت‌ها، روابط اجتماعی، و خود دانش را ایجاد می‌کنند، محاسبه توانایی مردم در هر نوع اقدام اختیاری را مشکل می‌سازد. بسیاری از برداشته‌ها از نظریه قدرت فوکو، او را به عنوان یک نظریه پرداز بدبینی توصیف می‌کنند که به راه‌های بی‌شماری که افراد تحت کنترل قدرت قرار می‌گیرند، اهمیت می‌دهد بدون آنکه منبایی برای نقد آن یا اقدامی در مقابله با آن ارائه دهد.

دیوز استدلال می‌کند که فوکو افراد را مانند دریافته‌کنندگان منفعل روایات و دستگاه‌های انضباطی که زندگی‌شان را سازمان می‌دهند، توصیف می‌کند (1987:161). مک‌کارتی معتقد است که فوکو دیدگاهی تقلیل‌گرایانه‌ای در مورد فرد دارد، به طوری که فرد چیز بیشتری به جز موضوع قدرت که ناتوان از ابراز عاملیت است، محسوب نمی‌شود (1990). بنا به مک‌کارتی، این نتیجه‌گیری پیامد شیوه‌ای است که بنا بر توصیف فوکو، قدرت مردم را مجبور به الگوهای رفتاری می‌نماید. شراک این موضوع را به شکل قوی‌تری با گفتن اینکه: «بازیگران منفرد انسانی و انتخاب انسانی نقش بسیار ناچیز و یا هیچ» را در جامعه‌ای که فوکو تشریح می‌کند، بازی می‌نمایند (1999:379)، گوشزد می‌کند. بنا بر این خوانش‌ها، افراد تا حد زیادی ناتوان هستند. آن‌ها قدرت کمی، آن هم در صورت وجود، برای

فراتر رفتن از قدرت دارند و در نتیجه هیچ آمیدی به اقدامات واقعی مقاومت در مقابل قدرت وجود ندارد.

تیلور فوکو را به خاطر توسعه یک تئوری نامنسجم که در اذعان به امکان آزادی از قدرت شکست می‌خورد و اینکه هیچ زمینه‌ای برای ترجیح یک سیستم سلطه بر دیگری را ارائه نمی‌کند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. «هیچ چیزی به نام حقیقت مستقل از رژیم آن وجود ندارد، مگر آنکه آن متعلق به دیگری باشد. در نتیجه آزادی به نام «حقیقت» تنها می‌تواند تعویض به سیستم دیگری از قدرت برای این یکی باشد.» (Taylor 1985:178). بنابراین، نکته تیلور این است که بر اساس تئوری قدرت فوکو، حتی اگر افراد توانایی مقاومت را داشته باشند، مقاومت ارزشی ندارد. آن نمی‌تواند به هدفی خدمت کند که فراتر از برقراری یک نظام جایگزین قدرتی برود، زیرا آن را نمی‌توان بهتر یا بدتر از سیستم قبلی ارزیابی نمود. به طور مشابهی فریزر، اینکه چرا فوکو به ترویج اعمال مقاومت بر علیه قدرت می‌پردازد را مورد سؤال قرار می‌دهد، چرا که فوکو هیچ دلیلی برای ترجیح آزادی از سلطه ارائه نمی‌دهد (1985; 1989). آن گونه که او به این امر می‌نگرد، فوکو پایه و اساس کافی برای ادعای اصولی خود که باید در مقابل قدرت مقاومت نمود، ارائه نمی‌کند.

پیدا کردن ریشه مقاومت

برخی از مفسران در واکنش به تفسیری از فوکو که او را بدبین جلوه می‌دهد، تلاش کرده‌اند نشان دهند که چگونه قدرت هنگامی که فقط بسادگی به عنوان ابزار سلطه نخبگان در نظر گرفته نشود، می‌تواند به عنوان ابزار کنشگری و خود-بیانگری خدمت کند (Hoy 2004; Ruti 2006; Pickratt 1996). زمانی که قدرت در دستان یک طبقه حاکمه قرار دارد، به عبارتی سلطه آشکار بر مردم مطیع، از جغاتی ستیز با آن قدرت اسان‌تر از قدرت پراکنده مدرنیته است. منبع سلطه را می‌توان به وضوح تعیین نمود و اعمال آن را بررسی کرد. مقاومت را می‌توان به طور مستقیم بر علیه آن‌هایی که بر دیگران سلطه دارند، صورت داد. برعکس، اگر قدرت آن طور که فوکو استدلال می‌کند، چیزی با یک سرچشمه نباشد، آنگاه تعیین مکان آن سخت و مقاومت در برابرش مشکل است. این امر هشدار دهنده در مورد قدرت است که فوکو آن را تئوریزه نمود. اما فوکو با جابجایی و فراگیر نمودن قدرت، آن را به طور بالقوه در دسترس کسانی قرار می‌دهد که بیرون از طبقات سیاسی و اقتصادی مسلط قرار دارند. در نتیجه این امکان فراهم می‌شود که کنشگران توانایی مدیریت کردن قدرت را برای اهداف

خوبش داشته باشند، حتی اگر آن‌ها فاقد این باشند که به طور مستقیم طبقات اجتماعی را به مبارزه بطلبند یا آنکه کنترل نهادهای مدنی و سیاسی را به چنگ آورند.

حتی زندان که تجسم کنترل انتظامی است، منجر به مقاومت می‌شود. فوکو استدلال می‌کند فرض بر این است که زندان مکانی است که زندانیان احترام به قانون را بیاموزند، اما این پروژه با شکست مواجه می‌شود چرا که ساختار زندگی زندان عواقب ناخواسته‌ای را تولید می‌کند. تجربه در معرض مجازات قرار داشتن باعث می‌شود که زندانیان از حکومت، سیستم حقوقی آن، و حتی جامعه به عنوان یک کل، منزجر شوند (Foucault 1979). هنگامی که زندانیان زندان را ترک می‌کنند و درمی‌یابند که گذشته جنایی آن‌ها امکان یافتن کارهای خوب و یا داشتن حقوق کامل شهروندی را غیرممکن ساخته است، خشمشان افزایش می‌یابد (Foucault 1979: 265). این نمونه‌ای از بکار گرفتن قدرت است که یک واکنش ناراضی‌ی ایجاد می‌کند و در آن بکارگیری قدرت بی‌غرضانه می‌تواند منجر به اقدامات مقاومتی گردد. فوکو در ادامه استدلال می‌کند که در واقع زندان زندانیان را به سازماندهی خود به شکل گروه‌هایی که از آن‌ها در برابر شرایط سخت محافظت کنند، تشویق می‌کند. آن‌ها پس از آزادی، شبکه‌ای از همدستان معتمد برای کمک به جنایاتشان دارند. به عبارت دیگر، زندانیان از طریق پیوندهای معاشرتی و احساس مشترک خشم نسبت به سیستم قضایی که قید و فشار اعمال می‌کند، قوی‌تر می‌گردند. با این وجود، بحث فوکو در مورد پیامدهای ناخواسته اعمال قدرت، حداقل به عنوان نمونه‌ای بکار گرفته می‌شود که چگونه آن‌هایی که به نظر می‌رسد بیش از همه محدود و سرکوب می‌شوند ممکن است هنوز توانایی اقداماتی را داشته باشند تا وضع موجود را به چالش بکشند.

مفسرانی که تلاش دارند تا نظریه‌های فوکویی مقاومت را توسعه دهند، راه‌هایی را بررسی می‌کنند که مردم امکان مبارزه طلبیدن قدرت یا استفاده از آن، برای اهداف خلاق را داشته باشند. هوی استدلال می‌کند، مردم ممکن است «مقاومت انتقادی» را بکار گیرند که از طریق «استفاده از خود مکانیسم‌های قدرت بی‌ثبات شده و سرنگونی قدرت» را سبب شوند (2004: 82). این نوع از مقاومت به شدت متکی بر نقد تبارشناسانه برای افشای گفتمان قدرت است، و در درجه اول مربوط به ازداسازی بدن، از آنجا که بدن موضوع واقعی قدرت انضباطی محسوب می‌شود، است. پیکت استدلال می‌کند که فوکو تئوری مقاومت به خوبی توسعه یافته‌ای دارد، هر چند که آن متفاوت از مدل‌های سنتی مقاومت است. پیکت می‌گوید که شکل مقاومت فوکویی به نفع استمرار مبارزه با گفتمانی‌هایی است که حوزه

آزادی فردی را محدود می‌نمایند (1996). بنابراین مقاومت باید یک مبارزه متحول مستمر بر علیه سلسله مراتب، نابرابری، و هنجارگرایی باشد. پیکت می‌گوید که چنین مبارزه نامحدودی به طور بالقوه خود-مخرب است زیرا آن باید هر شکلی از محدودیت را نفی کند، او حتی معتقد است که این امر راهی برای حتی اشکال فراگیرتر قدرت را ارائه می‌کند.

ماری روتی خوانش مثبتی از نظریه خود-افرینش فوکو که مقاومت را به یک پروژه شخصی بدل می‌کند، ارائه می‌دهد (2006؛ 2009). بنا بر روتی، فوکو معتقد است که «قدرت به طور فعالانه‌ای مولد است تا این که صرفاً مانع، محدود، و یا نفی‌کننده باشد-ان راهی را برای بیان مفاهیم باز می‌کند حتی اگر آن حد و مرز زمینه امکان‌گفتمانی را تعیین نماید» (2006:60). افراد ظرفیت به مبارزه طلبیدن قدرت را از طریق ارزیابی انتقادی زندگی خودشان و ایجاد سنجیده هویتشان، به گونه‌ای که بتوانند در مقابل گفتمان عادی مقاومت کنند، را دارند. روتی استدلال می‌کند که «فوکو سوژه‌ای را ارائه می‌دهد که صرفاً بطور منفعلانه توسط قدرت قالب‌بندی نشده است، بلکه به طور پویایی قادر است در شکل‌گیری ذهنیت خود مشارکت نماید» (2006: 64). او از این رو نظریه فوکو را شکلی از تئوری نفس می‌داند که به فرد اجازه فراتر رفتن از سیستم انطباقی را می‌دهد.

خوانش مثبت از تئوری قدرت فوکو گزینه امیدبخشی در برابر تفاسیر بدبینانه از نظریه قدرت وی ارائه می‌دهد، با این حال اجرای آن‌ها مشکل است. این نظریه‌ها بر این پایه که افراد عاملین خلاق هستند قرار دارد، اما همانطور که در بخش قبلی نشان داده شد، فوکو افراد را چنان منکوب اشکال مختلف قدرت توصیف می‌کند که آن‌ها دارای توانایی کمی برای تفکر و عمل مستقل هستند. به نظر می‌رسد افراد اغلب توسط حالت‌های انضباطی قدرت که بر آن‌ها اعمال می‌شوند، مشخص می‌شوند. ذهنیت آنان متشکل از روایات عادی است. آن‌ها توسط رژیم‌های دانش، تحت تهدید دائمی نظارت مقامات، و از موعدهای مستمر قرار دارند تا اطمینان حاصل شود که منحرف نگشته‌اند. آن‌هایی که تلاش دارند تئوری‌های مقاومت از فوکو بیرون بکشند، توضیحات مفصلی در مورد اینکه چگونه قدرت می‌تواند توسط مردم عادی بسیج شود، می‌دهند؛ اما آن‌ها دلایل کافی ارائه نمی‌دهند که چگونه افراد حتی می‌توانند امیدی به قیام بر منابع متعدد قدرتی که بر آن‌ها اعمال می‌شود تا آن اندازه که آن‌ها بتوانند در برابرشان به مقاومت بپردازند، داشته باشند.

همچنین مشکل جدی‌تری نیز در رابطه با استخراج نظریه مقاومت از آثار فوکو وجود دارد. یکی از جدی‌ترین مشکلاتی که روتی، هوی، پیکت و دیگران بحث می‌کنند این است که مقاومت آگاهانه

معمولاً متکی بر افرادی است که قادر به استفاده از قدرت به صورت عمدی هستند. این موضوع بنا بر توضیحات فوکو از قدرت که در فرای کنترل فرد قرار دارد، غیر ممکن است. بر اساس توضیح فوکو، یکی از مشکلات مقاومت فقط قدرتِ فراگیر نیست، بلکه اینکه آن چیزی نیست که یک فرد بتواند کنترل نماید و یا بنا به میل خود استفاده کند. فوکو استدلال می‌کند که قدرت عمدی نیست، به عبارتی، آن بر پایه اعمال اجتماعی وضع می‌شود و نه اینکه تحت خواست فرد صورت گیرد (1978: 94). امید به ترمیم فلسفه مقاومت از نظریات فوکو وجود دارد، اما تلاش‌هایی که انجام می‌شود گرایش به ارائه توضیحات ناکافی در مورد اینکه چگونه مقاومت را می‌توان با اظهارات قوی فوکو در مورد قدرت آشتی داد، دارد. کلید این مشکل، در تشخیص محدودیت‌های قدرت فردی و تنویریه کردن دیگر عاملین مقاومت، قرار دارد. از آنجا که افراد تا حد زیادی تحت مرحمت منابع مختلف قدرت قرار دارند، آن‌ها باید قادر به تشکیل انجمن‌هایی باشند تا بتوانند بر محدودیت‌های که بر افراد اعمال می‌شوند، غلبه کنند. علاوه بر این، این جمع‌ها باید قادر به مبارزه طلبیدن قدرت به شیوه‌هایی باشند که از پیش فرض یک دید عمدی از قدرت را نداشته باشند. نظریه مقاومت گرامشی در برابر هژمونی می‌تواند منبایی را برای مقاومت ارائه کند.

هژمونی و کنترل

شبهات‌های مهمی میان تئوری قدرت فوکو و تئوری هژمونی گرامشی وجود دارند. در ابتدایی‌ترین سطح آن، فوکو و گرامشی هر دو اعمال قدرت را با روش‌هایی به جز از طریق زور و خشونت توضیح می‌دهند. همان‌طور که بیتس عنوان می‌کند، «فرض اولیه تئوری هژمونی» این است «که انسان تنها از طریق زور حکومت نمی‌کند، بلکه همچنین از طریق ایده‌ها» (1975: 351). گرامشی از دیدگاه سنتی مارکسیستی عدول می‌کند که در آن روبنا به طور خیلی ساده ابزار بازتولید و انتقال ایدئولوژی طبقه حاکم اقتصادی است. از نظر مارکس، قدرت یک مفهوم نسبتاً ساده است، به این معنا که آن یک منبع مشخص دارد و تابع الگوهای قابل پیش‌بینی است. آن‌هایی که موقعیت‌های برتری در سیستم تولیدی دارند قدرت را به خاطر کنترل خود بر ابزار تولید اعمال می‌کنند (Marx 1978; 1990). آن‌ها موقعیت خود را از طریق تسلط بر نهادهای مدنی و سیاسی تحکیم می‌کنند و از این‌ها برای حفاظت از منافع اقتصادی بهره می‌گیرند. در نظام سرمایه‌داری این به معنی آنست که از دولت به عنوان ابزاری برای حفظ کنترل طبقات فرودست و کنترل بازارهای خارجی استفاده می‌شود. مارکس

قدرت را به عنوان سلطه آشکار توصیف می‌نمود. این امر به ویژه هنگامی که آن تحت یک ساختار طبقاتی دو قطبی به آن شکلی که او فکر می‌کرد در یک اقتصاد سرمایه‌داری توسعه یافته وجود دارد، به طرز بارزی نشان داده می‌شود. چنین مدلی برای هدایت فعالیت‌های انقلابی به طرز ایده‌آلی مناسب است، چرا که آن به طرز واضحی منبع قدرت را مشخص می‌کند، عمل‌کرد محدود قدرت را توضیح می‌دهد، و بازیگران انقلابی بدون قدرت را که می‌توانند طبقه مسلط را به چالش بکشانند، تعیین می‌نماید.

نظریه قدرت گرامشی پیچیده‌تر از نظریه مارکسیستی سنتی است، تا جایی که گرامشی معتقد است روبنای سیاسی و ایدئولوژیک از میزانی از استقلال نسبت به پایه اقتصادی برخوردار است (1992d). او استدلال می‌کند نهادهای مدنی و سیاسی، و همچنین فرهنگی که آنها ایجاد می‌کنند، ممکن است به طریقی که آن‌ها تحت تاثیر روابط اقتصادی قرار دارند عمل کنند، اما آن‌ها توسط این روابط تعیین نمی‌شوند. این بدان معنی است که قدرت را می‌توان با روبنا و همچنین توسط زیربنا بیان کرد و اینکه آن می‌تواند وابسته به منابعمش و منافع که بدان خدمت می‌کند، الگوهای متفاوتی را دنبال نماید. بنابر گرامشی، قدرت در بسیاری از نهادهایی که جامعه سیاسی و مدنی را تشکیل می‌دهند، آشکار است. نهادهای سیاسی دولت، از جمله ارتش، پلیس، دادگاه‌ها، و زندان‌ها همه ابعاد قهر دولتی را نشان می‌دهند. این نهادهای سیاسی به منظور بیان اراده دولت، خشونت و تهدید به خشونت را به کار می‌گیرند. با این حال، گرامشی توجه را به اینکه چگونه این نهادها بندرت مجبور به اعمال قدرت خود هستند، جلب می‌کند. به جز در زمان‌های بحرانی، بسیاری از افراد مشروعیت دولت را بدون آنکه به زور مجبور به انجام چنین کاری شوند، می‌پذیرند. پذیرش ضمنی دولت تا حد زیادی مربوط به نهادهای مدنی جامعه، از جمله مدارس، انجمن‌های مدنی، و گروه‌های مذهبی می‌شود که خود و همچنین نهادهای سیاسی و اقتصادی را از طریق اعمال قدرت در اشکال پوشیده‌ان، حمایت می‌کنند. این جنبه از قدرت در مفهوم هژمونی گرامشی متجسم می‌شود.

گرامشی هژمونی را به جای سلطه آشکار مانند حالتی از قدرت در جهان مدرن در نظر می‌گیرد (1992d: 265). هژمونی با اعمال روش‌های بی‌شماری، هنگامی که افراد با نهادهایی که هژمونی را ایجاد می‌نمایند، ارتباط برقرار می‌کنند، به فرم دادن این افراد کمک می‌کند. هویت افراد به طور جدایی‌ناپذیری با جای آن‌ها در درون نهادهای دولتی و جامعه مدنی پیوند دارد. آن‌ها گرایش به پذیرش وضعیت خویش دارند و نقش‌های همراه با آن امری طبیعی تلقی می‌شود. هژمونی از

طریق تضمین رضایت عمل می‌کند. آن باید نیازهای مردم را به منظور حفظ کنترل برآورده سازد، اما آن، این امر را در حد محدودی انجام می‌دهد. مردم باید راضی شوند، اما تا آن حد که آن‌ها از موقعیت‌شان خرسند هستند و رضامند می‌گردند. هژمونی مانند قدرت انضباطی فوکو موانع جدیدی برای مقاومت ایجاد می‌کند. هژمونی یک سیستم یکپارچه نیست و ارزش‌های هژمونیک همیشه منسجم نیستند. در عوض، هژمونی مجموعه متنوعی از نهادها و ارزش‌هایی است که می‌توانند هم مکمل و هم متضاد باشند. به دلیل فرم متنوع آن و نمونه‌های مختلف هژمونی، به چالش کشیدن آن به ویژه از طریق زور، مشکل است. هژمونی می‌تواند وارد تلاش‌های مقاومت‌جویانه شود، و نیروی آن‌ها را سلب نموده و حتی آن‌ها را برای پذیرش وضع موجود تغییر شکل دهد.

بنابراین، گرامشی درست مانند فوکو نگران روش‌هایی است که نهادها از طریق مکانیسم‌های نامرئی قدرت را اعمال می‌کنند. هر دو امیدوارند که ضرورت مسلم نهادها و گفتمان‌هایی که زندگی مردم را شکل می‌هند را به عنوان همراه‌کننده افشا نمایند و آن را به عنون جزئی اساسی از مقاومت قلمداد می‌کنند. اما، گرامشی به دیدگاه‌های مارکسیستی قدرت نسبت به فوکو بسیار نزدیک‌تر باقی می‌ماند. گرامشی هرگز مانند فوکو در تنوریزه کردن قدرت تا آنجا پیش نمی‌رود که آن را به عنوان ذاتی پراکنده که در روابط نظارت و یا در گفتمان‌های هنجاری موجود است، تلقی نماید. اضافه بر این، گرامشی برعکس فوکو، معمولاً قدرت را به مجموعه‌ای از منافع و مقاصد پیوند می‌دهد. او قدرت را به عنوان ابزار سلطه طبقاتی و ابزار بالقوه آزادی در نظر می‌گیرد. مهم است که شباهت‌ها و تفاوت‌های بین هژمونی و قدرت انضباطی را در خاطر داشته باشیم. نظریه گرامشی‌کنش که متوجه به چالش کشیدن مفهوم هژمونی است، تشابهات مهمی با نوع قدرتی که فوکو تنوریزه می‌کند، دارد. از این رو می‌تواند نامزد نویدبخشی برای تنوری مقاومتی باشد که می‌توان آن را توسعه داده و در مقابل آن نوعی از قدرت که فوکو توصیف می‌کند، به کار گرفت.

حزب سیاسی

گرامشی و فوکو با مشکلات مشابهی روبرو هستند. آن‌ها وقتی که با سیستم‌های قدرت هژمونی و انضباطی روبرو شدند که فکر کردن یا عمل به شیوه‌های انتقادی را بسیار دشوار می‌نمود، در تلاش برای تنوریزه کردن مقاومت و تحول اجتماعی برآمدند. یکی از بزرگترین نقاط قوت نظریه گرامشی در مقایسه با فوکو این است که گرامشی روایت بسیار تحول‌یافته‌تری از عاملینی دارد که قادر به

مقاومت هستند و نیز اینکه آن‌ها چه استراتژی‌هایی را باید به کار گیرند. در حالی که فوکو و مفسران فوکو تمایل دارند که توضیحات کمی در مورد کسی بدهند که می‌تواند قدرت بسیج داشته باشد. گرامشی یک روایت دقیق از ساختار حزب دارد و توضیح می‌دهد که چگونه احزاب سیاسی می‌توانند از اشخاص منفرد قدرتمندتر شوند. گرامشی در مقاله «شهریار مدرن» از اثر معروفه ماکیاولی، «شهریار»، در مورد کار کشورداری استفاده نموده و آن را به مثابه یک راهنما برای مقاومت در برابر هژمونی تعدیل می‌نماید. ماکیاولی قدرت را به شیوه‌هایی توصیف می‌کند که با حالت قدرت حاکم فوکو منطبق می‌گردد. شهریار ماکیاولی از فرم مستقیم و تعمدی قدرت برخوردار است و از آن برای حفظ کنترل شخصی بر مردم مادون خود استفاده می‌کند. استراتژی‌هایی که ماکیاولی برای حفظ قدرت توصیف می‌کند کاملاً با آن‌هایی متناسب است که فوکو در مثال‌های خود از حاکمی که قدرت نشان می‌دهد، توصیف می‌کند. برای نمونه، ماکیاولی در مورد اهمیت ترس می‌نویسد و استدلال می‌کند که بهتر آنست که از فرد بترسند تا اینکه دوستش داشته باشند زیرا فرد می‌تواند ترس را از طریق ارباب تعمدی کنترل کند. همان‌طور که ماکیاولی می‌گوید، «انسان به دلخواه خود عاشق می‌شود و به دلخواه شهریار می‌ترسد» (1998:68). به عبارت دیگر، ترس شکلی از قدرت عمدی است که حاکم شخصاً مظهر آن است. کنترل از طریق ارباب یکی از هدف‌های مرکزی مراسم تنبیهی است که فوکو در کتاب مراقبت و تنبیه به قدرت حاکم وصل می‌کند (1979). فوکو در درس‌های خود در مورد ماکیاولی به این موضوع اشاره می‌کند که ماکیاولی نمونه‌ای از دیدی از حاکمیت است که حاکم به عنوان یک چهره متعالی، خارج و بالاتر از جامعه‌ای است که بر آن حکومت می‌کند (1991).

استراتژی ماکیاولی ممکن است در زمینه گرفتن و استفاده از قدرت اجباری موفق باشد، اما برای مقاومت کردن در برابر قدرت به آن شکلی که فوکو و گرامشی توصیف می‌کنند چندان مناسب نیست. از این رو، گرامشی «شهریار» را چون شالوده‌ای برای یک تئوری جدید تحول اجتماعی بکار گرفت. گرامشی عمداً اعلام نمود که علاقه وی به کتاب «شهریار» فقط مسأله کنجکاوای اکادمیک نیست. بلکه، او کتاب را به عنوان یک سند زنده در نظر می‌گیرد که می‌تواند مانند راهنمای عمل فعالیت سیاسی خدمت کند. «نکته اساسی در مورد «شهریار» اینکه آن یک درمان سیستماتیک نیست، بلکه اثر «زنده» ای است که در آن ایدئولوژی سیاسی و علوم سیاسی در یک فرم دراماتیک «افسانه» در هم آمیخته شده‌اند» (Gramsci 1992b:125).

گرامشی فکر می‌کند که در دنیای مدرن هیچ فردی نمی‌تواند شهریار شود. هژمونی، کلیت زندگی

مدرن اجتماعی را شکل می‌دهد، و از این رو قوی‌تر و فراگیرتر از آن است که فرد بتواند آن را به چالش کشد. شهریار مدرن باید یک عامل همگانی که در حزب سیاسی متجسم می‌گردد، باشد.

شهریار مدرن، اسطوره-شهریار، نمی‌تواند یک فرد واقعی، یک فرد مشخص باشد. آن فقط می‌تواند یک ارگانیزم، یک عنصر پیچیده از جامعه‌ای باشد که جمع می‌خواهد و از قبل شناخته شده است. شکل مشخصی به خود گرفته و باید خود را تا حدی در عمل به دیگران بقبولاند. و تاریخ از قبل چنین ارگانیزمی را تدارک دیده است، و آن حزب سیاسی است-اولین سلولی که در آن یاخته‌های یک اراده جمعی دور هم گرد می‌آیند و به یک امر فراگیر و کل بدل می‌شوند. (Gramsci 1992b:129)

شهریار مدرنی که گرامشی تئوریزه می‌کند فقط سازمانی شبیه انواع دیگر گروه‌های اجتماعی نیست. آن جمعی است که چنان در ساختار و اهداف خود یکپارچه و متحد است که می‌توان آن را مانند یک فرد مجرد تصور نمود. حزب نماینده یک طبقه اقتصادی است و منافع طبقه خود را بازنمود می‌کند، در عین حال آن از چند بخش مجزا تشکیل شده است. رهبران حزب متعهد به یک هدف واحد هستند، و می‌بایست در برابر تکانه‌های محافظه‌کارانه یا ارتجاعی درون صفوف خود مقابله کنند. بخش عمده اعضای حزب مردمان عادی هستند که از حزب حمایت و در مبارزات آن شرکت می‌کنند اما نمی‌توانند تمام وقت و انرژی خود را به حزب اختصاص دهند. در نهایت، یک گروه میانی وجود دارد که ارتباط بین سطوح مختلف حزب، سازماندهی و آموزش اعضای پایه را به عهده دارد، ضمن آنکه نیازها و خواسته‌های آن‌ها را نیز به رهبری منتقل می‌کند. بنابراین، حزبی که گرامشی توصیف می‌کند «یک ساختار نهادی است که رهبران فکری و سیاسی را با یک پایه توده‌ای که می‌تواند یک طبقه بنیادی اقتصادی باشد، به هم متصل می‌کند» (Augelli 1997:31). برای اینکه این گروه‌ها بتوانند باهم به طور جمعی کار کنند، هر بخش باید وظیفه مربوط به خود را انجام دهد. باگز، حزب گرامشی را سازشی بین پیشاهنگ‌گرایی لنینیستی و اراده‌گرایی انارشیستی می‌نامد، چرا که آن در پی ایجاد یک رهبری قوی است بدون آنکه به رهبران اجازه دهد که بر دیگر اعضای سازمان تسلط یابند (Boggs 1976:). هابسبام آن را به عنوان بهبودی در ایده‌ال پیشاهنگ لنینیستی در نظر می‌گیرد که برای تسهیل مشارکت جمعی مناسب‌تر است (Hobsbawm 1977).

او مانند فوکو محدودیت‌های تفسیر قدرت به عنوان یک مفهوم عمدی را تصدیق می‌کند و راه‌هایی را در نظر می‌گیرد تا حزب، بدون آنکه عمداً توسط یک طبقه بر علیه طبقه دیگری مورد استفاده قرار گیرد، عمل کند. اما، گرامشی معتقد است که مقاومت تا حدی وابسته به توانایی استفاده تعمدی از قدرت

است. گرامشی با اساس قرار دادن تئوری خود بر پایه «شهریار»، اثری که مدعی است می‌تواند نشان دهد که چگونه یک شهریار بطور فردی می‌تواند قدرت دولت را بدست گیرد و قدرت عمدی را اداره کند. اشاره می‌کند که هدف خودش، اعمال کنترل عمدی بر هژمونی می‌باشد. هدف حزب به انجام رسانیدن مبارزه در هر نوع فضای زندگی سیاسی و مدنی که هژمونی خود را نشان می‌دهد، می‌باشد. آن‌چنان که ارونوویتز بیان می‌کند، «تحت بهترین شرایط وقتی که حزب منابع کافی، به ویژه کادرها را در اختیار دارد، آنگاه آن می‌تواند با هژمونی بورژوازی، نه فقط در فضای انتخابات سیاسی، بلکه در همه جبهه‌ها به رقابت بپردازد» (Aronowitz 2009:10). این امر به حزب گرامشی نقش گسترده‌تری نسبت به آنچه احزاب سیاسی معمولاً به عهده می‌گیرند، اعطا می‌کند. اگرچه احزاب سیاسی لیبرال ممکن است که فراتر از عمل سیاسی رفته و برای شکل دادن هنجارهای فرهنگی تلاش نمایند، اما این امر با هدف کسب اهداف سیاسی مانند پیروزی در انتخابات صورت می‌گیرد. گرامشی معتقد است که حزب علاوه بر پیگیری‌های سیاسی، باید برای ایجاد هژمونی از پایین، یا ضد هژمونی، که می‌تواند جانشین هژمونی طبقه حاکم گردد، فعالیت کند. گرامشی پیش‌بینی می‌کند که حزب کارکردهای فرهنگی و سیاسی را به اجرا در می‌آورد، و از این طریق با هژمونی در نقاط متعددی به رقابت برمی‌خیزد. یک شهریار مدرن باید قادر به انجام چنین کاری باشد، برای به چالش کشیدن نهادهای سیاسی ممکن است ابتدا نیاز به چالش کشیدن نهادهای مدنی باشد که آن‌ها را مشروع و حفظ می‌کنند. کارکردهای مدنی و فرهنگی چنان مهم هستند که گرامشی معتقد است دوره‌هایی وجود دارد که این امر بر مبارزه طبقاتی تقدم می‌یابد.

اعضا در هر سطحی از سلسله مراتب حزب نقشی حیاتی در به چالش کشیدن هژمونی و توسعه ضد-هژمونی بازی می‌کنند. به زبان فلسفه فوکو، حزب جمعی است که از طریق تلاش‌های همگانی اعضای خود که بنا بر ظرفیت‌هایشان فعالیت می‌کنند، به طور مداوم برای غلبه بر عادی‌سازی روایات عمل می‌کند. آن‌همچنین روایات جدیدی را بوجود می‌آورد که روابط قدرت را در اشکال آزادتری بازسازی می‌کند. لزوماً هر عضو حزب کاملاً به این گفتمان‌ها و اینکچه چگونه آن‌ها عمل می‌کنند آگاهی ندارد، بلکه فقط این موضوع که هرکس مطابق با ظرفیت خود به ایفای نقش می‌پردازد، به حزب اجازه می‌دهد که بطور جمعی از هژمونی فرار کند و چیزی مخالف آن را ایجاد نماید. همانطور که گرامشی تأکید می‌کند، اعضای حزب چنان متحد هستند که آن‌ها می‌توانند مانند یک فرد تنها عمل کنند، ضمن آنکه آن‌ها موثرتر و مقاوم‌تر از یک شخص منفرد در مقابل سلطه و کنترل ایستادگی می‌نمایند.

مقاومت جمعی

استفاده از نظریه گرامشی مبتنی بر شهریار مدرن به عنوان مدل مقاومت برای غلبه بر چالش‌هایی است که فرد به هنگام خوانش مثبت تنوری قدرت فوکو با آن رویاروی می‌گردد: تعیین عامل مقاومت و مفهوم به اجرا درآوردن اعمال مقاومت. هنگام مستقر نمودن یک عامل مقاومت، وظیفه اصلی توضیح این موضوع است که چگونه هر عاملی می‌تواند از کنترل انضباطی آگاه شود و راجع به راه‌های مقابله با کنترلی که تحت آن قرار دارد، شروع به فکر نماید. بنا بر عقیده فوکو، فرد به منظور شرکت در مقاومت می‌بایستی قادر به کشف وجود روابط پنهان گردد، قادر به ارزیابی رژیم‌های حقیقت که مسئول ایجاد این روابط قدرت هستند باشد، و محدودیت‌های نهادهای غالب و ارزش‌های تحمیلی را به چاش کشاند. این یک وظیفه دل‌ره‌آور برای یک فرد است. ممکن است افراد، میل به مقابله با برخی از اشکال واضح‌تر نظارت، روایات هنجار شده، و بازرسی که زندگی‌شان را تنظیم می‌کند را داشته باشند، اما فوکو قدرت را به عنوان چیزی چنان فراگیر توصیف می‌کند که اکثر افراد، فاقد توانایی کشف همه منابع آن هستند.

سخن گرامشی که «شهریار مدرن، شهریار اسطوره‌ای، نمی‌تواند یک شخص باشد، یک فرد مشخص» باشد (1992b:129)، نشان می‌دهد که او عدم امکان مقاومت بر علیه قدرت توسط یک فرد تنها را تصدیق می‌کند. وی معتقد است مقاومت فقط وقتی امکان‌پذیر است که آن بخشی از یک فعالیت جمعی باشد. بدین خاطر است که او تأکید بر ساختار حزب به عنوان یک بدن جمعی متحد دارد. شهریار جدید گرامشی از مزایای حفّظ سطحی از وحدت و هدفی شبیه به آنچه که یک فرد دارد، برخوردار است در عین آنکه ظرفیت یک سازمان را نیز دارد. تعداد کافی افرادی که بدین ترتیب متحد گشته‌اند می‌توانند ظرفیت کشف مکانیسم‌های مختلف قدرتی که بر آنان اعمال می‌شود، و نیز غلبه بر آن‌ها از طریق یک تلاش دسته‌جمعی را داشته باشند.

توصیف گرامشی از مقاومت جمعی که با یک هدف و ساختار متحدکننده صورت می‌گیرد، استراتژی غلبه بر بیانات بی‌شمار قدرت انضباطی با جابجایی عامل مقاومت را مهیا می‌سازد. فوکو در درجه اول دغدغه این را دارد که چگونه قدرت، افراد را می‌سازد. قدرت تا حد زیادی بر پایه طبقه‌بندی افراد، استقرار آنان در یک فضا، و کمیت اعمال آنان قرار دارد. این قدرت وابسته به توانایی متفرق نمودن جمع و تصور افراد مانند قطعات قابل تعویض می‌باشد. به عبارت دیگر، آن متکی بر انتزاع روشنگری در مورد افراد مستقل که با اجرای گسترده قدرت انضباطی نیز همراه گشت، می‌باشد. گرامشی با رد

این ایده که افراد عاملین مقاومت هستند، و توصیفه این که جمع‌ها شبیه افراد گشته‌اند، خود را از دیدگاه روشنگری در مورد افراد به مثابه عاملین مستقل جدا می‌سازد. او همچنین از سیستم قدرت انضباطی که فوکو توصیف می‌کند و بر پایه مدل روشنگری تثبیت شده است، فراتر می‌رود.

حزب سیاسی بطور آرمانی برای غلبه بر محدودیت‌هایی مناسب است که افراد هنگام مقابله با گفتمان‌های هنجاری شده با آن روبرو می‌شوند. روشنفکران ارگانیک توجه را به روابط قدرت جلب نموده و به افشای ضرورت نابجای آن‌ها می‌پردازند (1992a). با انجام چنین کاری، آن‌ها می‌توانند آگاهی سیاسی را بسازند. رهبری حزب هدف مشترک سازمانی را حفظ می‌کند و موثرترین راه‌های اجرای آن را انتخاب می‌نماید. پایه توده‌ای حزب، که مانند یک بدنه متحد عمل می‌کند، می‌تواند به طور موفقیت‌آمیزی مانع از تسلیم شدن به نهادهایی گردد که تولیدکننده روابط قدرتی که افراد را ایزوله می‌سازند، هستند.

همانگونه که در بخش قبلی نشان داده شد، گرامشی و فوکو هر دو روش‌های قدرت، حتی وقتی که قدرت از آنها به طور عمدی استفاده نمی‌کند، را توصیف می‌کنند. هژمونی گرامشی توسط نخبگان آغاز می‌شود و از منافع آنان پشتیبانی می‌کند، اما نهادها و ارزش‌های هژمونیک زندگی خود را شکل می‌دهند و معمولاً بطور مستقیم توسط نخبگان کنترل نمی‌شوند. ولی گرامشی امیدوار است که به طور عمدی آنها را دوباره دخیل کند. او به نقد باور اقتصادگرایانه‌ای که در عصر وی بسیار گسترده بود می‌پردازد و بر اساس آن باور، انقلاب از طریق انتظار منفعلانه برای تضادهای سرمایه‌داری که تغییر و تحول اقتصادی و سیاسی را فراهم می‌کند، بوجود می‌آید (1992c ; Gramsci 1992b). در عوض، او استدلال می‌کند انقلابیون باید برای کسب تغییر انقلابی فعالیت کنند. آن‌ها باید عمداً از نهادهای موجودی استفاده کنند که به منافع نخبگان خدمت می‌نمایند، اما می‌توان از آن‌ها برای تضعیف نخبگان و سیستمی که آن‌ها ایجاد کرده‌اند، استفاده نمود.

نظریه کنش گرامشی عمل‌گرایانه است. او مایل است که به برخی از نهادهای سنتی مانند کلیسای کاتولیک، به عنوان ابزار تولید ضد-هژمونی برخی از امتیازها را بدهد (1994b). گرامشی نهادها و ارزش‌های سنتی را فقط مانند مانعی برای پیشرفت اجتماعی نمی‌بیند، آن‌طور که دیگر متفکران مارکسیست گرایش دارند، بلکه به عنوان راه‌هایی برای جلب مردم و ایجاد حمایت برای تغییر انقلابی در نظر می‌گیرد. برای نمونه، کلیسای کاتولیک یک سازمان محافظه‌کار است که اغلب برای خفه کردن تغییر اجتماعی فعالیت کرده است، با این حال گرامشی آن را مانند انجمن بالقوه‌ای در نظر می‌گیرد

که از طریق آن می‌توان با مردم ستم‌دیده تماس گرفت و آن‌ها را بسیج نمود (1994b). بنابراین ممکن است کلیسا ابزاری برای حمله به وضع موجود گردد، وضعی که کلیسا اغلب از آن دفاع می‌کند. گرامشی به جای آنکه به سادگی در برابر وضع موجود مقاومت کند و همه جنبه‌های آن را به عنوان بخشی از سیستمی که باید نابود شود در نظر گیرد، راه‌های استفاده از ساختارهای نهادی موجود را بر علیه خودشان توصیف می‌کند. بنابراین او استراتژی دوگانه تصاحب نهادها و ارزش‌های موجود را به کار می‌گیرد در عین آنکه باید نهادها را جدید، مانند شوراهای کارخانه و اتحادیه‌های کارگری نیز ایجاد شوند (Gramsci 1994a; 1994c). استراتژی گرامشی عبارت از پیدا کردن انواع تضادها در نهادهایی است که فوکو در روابط قدرت در مثال سیستم زندان خود و تولید عواقب ناخواسته آن از طریق ایجاد پیوند بین زندانیان توصیف می‌کند. این نوع از مقاومت، همان‌گونه که توسط گرامشی و فوکو توصیف می‌شوند، دارای پیش‌فرض یک کنترل عمدی بر قدرت نیست. آن فقط بدان نیاز دارد که کنشگران قادر باشند قدرت را به راه‌هایی که به تولید تناقضات و عواقب ناخواسته ختم می‌شود، هدایت کنند.

گرامشی و فوکو توافق دارند که مقاومت در برابر هژمونی یا روایات هنجاری شده، بستگی به شناخت هنجارها و ارزش‌های مسلط به عنوان امری مشروط و منعکس‌کننده منافع اعضای خاصی از جامعه می‌باشد. همچنین به نظر می‌رسد که آن‌ها توافق دارند که بهترین راه ستیز با قدرت از طریق ابزار غیرمستقیم، مانند در مقابل هم قرار دادن نهادهایی که بیانگر قدرت هستند یا تشدید تضادهای درونی نهادها می‌باشد. اما، روشی که گرامشی برای این کار پیشنهاد می‌کند، قابل پذیرش‌تر است. اشکالی که او و فوکو توصیف می‌کنند از طریق نهادها، روایات، و ارزش سیستم‌ها عمل می‌کنند - پدیده‌هایی که در یک سطح بالا عمل می‌کنند و بشدت در مقابل تلاش‌های فردی برای تغییرشان مقاومت می‌کنند. گرامشی از طریق استقرار حزب به عنوان نیروی جمعی مقاومت، عامل مقاومتی را معرفی می‌کند که احتمالاً به طور موجه‌تری می‌تواند قدرتی را که در این سطح عمل می‌کند به مبارزه بطلبد. سازمان‌ها در موقعیت بسیار بهتری برای به چالش کشیدن نهادها و ارزش‌ها قرار دارند چرا که آن‌ها منابع بزرگتری در اختیار دارند و ظرفیت انان مناسب اقدام مستقیم در مقیاس بزرگ است. از این رو، گرامشی راه‌هایی را تنوریزه می‌کند که در آن‌ها انقلابیونی که در یک سازمان فعالیت می‌کنند، بتوانند به طور دلخواه به این تناقض‌های داخلی ضربه زنند بدون آنکه فرض کنند که کنشگران باید ظرفیت رسیدن به سطحی از استقلال فردی را داشته باشند، این آن چیزی است که در

مقابل تئوری فوکو در مورد قدرت قرار دارد.

خودنگری حزب

تاکنون این فصل کتاب تمرکز خود را بر خوانش تئوری حزب گرامشی به عنوان مدلی برای مقاومت در برابر اشکال قدرتی که او و فوکو توصیف می‌کنند گذاشته است. با این حال، گرامشی را نباید به سادگی اصلاح‌کننده تئوری قدرت فوکو در نظر گرفت. تئوری کنش‌های گرامشی از کاستی‌های خود رنج می‌برد و نیاز به اصلاح دارد. ریسک‌هایی در رابطه با عامل تغییرات اجتماعی احزاب سیاسی وجود دارند؛ و سازمان حزبی را می‌توان به بهترین شکلی از منظر تئوری قدرت فوکو مورد ارزیابی قرار داد.

حزب گرامشی عاملی را تنوریزه می‌کند که برای حالت خاصی از تعهدات سیاسی بسط داده شد. آن همراه با مدل سانترالیسم دموکراتیک که به وحدت حزب کمک می‌کند، و همچنین رهبران را در یک موقعیت قوی برای اعمال کنترل حزبی قرار می‌دهد، بر پا می‌شود. این مدل حزبی به طور بالقوه خطرناک است، زیرا این امکان را ایجاد می‌کند که حزب به نهاد نخبگانی بدل گردد که تحت کنترل کامل رهبران قرار گیرد. تئوری قدرت فوکو نشان می‌دهد که هر حزب سیاسی، حتی آن حزبی که به طور ارگانیک با طبقه خود ارتباط دارد، باید روابط داخلی قدرت خود را داشته باشد. گرامشی اذعان می‌کند که این امر مشکل بالقوه‌ای را پدید می‌آورد، چهره‌های اقتدارگرا کاریزماتیک ممکن است بتوانند قدرت را در درون حزب به دست گیرند، و باید اشکال دیگری از تجمع فرهنگی که بتواند به طور بالقوه مواظب این امر باشند را تنوریزه نمود. علاوه بر این به نظر می‌رسد گرامشی معتقد است که حتی اگر یک حزب مقتدر اعضای خود را محدود نماید، با وجود این حزب هنوز در مقابل هژمونی نخبگان حاکم سرمایه‌داری قابل ترجیح است (1992b). اما فوکو می‌تواند این باور گرامشی را به چالش کشد که یک حزب قوی را می‌توان حفظ کرد بدون آنکه سرچشمه اجبار باشد. هر حزبی که دارای چنین ظرفیت عملی با چنان وحدتی باشد که بتوان آن را مانند یک فرد توصیف نمود، بدون شک آن حزب می‌تواند محدودیت‌های جدیدی ایجاد کند و اعضایش ممکن است دچار حس اجبار برای مقاومت شوند. چالش اعضای یک حزب، ایجاد سازمانی است که توانایی رفتاری مانند یک شه‌ریار مدرن را داشته باشد. اما این روند انقدر متمرکز نیست تا اینکه حزب فقط مانند نهاد جدیدی برای منطبق کردن اعضایش شود. این آن جایی است که نظر فوکو در مورد مقاومت می‌تواند به مدل حزبی گرامشی

کمک کند.

در حالی که گرامشی می‌گوید که اهداف حزب باید نسبتاً پایدار باشند و رهبران باید خط مشی حزب را حفظ کنند، فوکو معتقد است هر سازمانی که امید به انجام اقداماتی اساسی را دارد می‌بایستی اجازه دهد که اهداف آن تغییر الویت دهند و بر اساس تغییرات ساختارهای قدرتی که با آن روبرو می‌گردد و تغییر منافع اعضای خود تغییر جهت دهد. فوکو معتقد است که شکل مقاومت به منظور پاسخ به محدودیت‌های جدید در مورد آزادی فردی، باید به طور مداوم دچار تغییر و دگرگونی شود. اهداف مقاومت نیز ثابت و معین نیستند. در عوض، آن‌ها باید پویا باشند و به طور مستمر، متناسب با شرایط جدید تغییر کنند. علاوه بر این، فوکو تأکید می‌کند که مقاومت باید شامل درجه‌ای از خودنگری باشد؛ افراد باید توانایی به چالش کشیدن آگاهی خود، به منظور کشف باورها و شیوه‌های اندیشه که کنترل درونی را تحمیل می‌کند، را داشته باشند. حزب گرامشی دارای مکانیسم‌های داخلی برای انتقاد از خود است، اما او تکیه بسیار بیشتری بر وحدت حزب دارد. حزبی که تلاش دارد از تحمیل محدودیت‌های جدید بر اعضای خود جلوگیری کند، مجبور است توجه بیشتری به انتقاد از خود و خودسازی کند تا قدرتی را که حزب ممکن است درونی کرده و یا ایجاد کرده باشد را سر جایش قرار دهد. اهداف و روش‌های حزب نیاز دارد که ازادتر شود تا اینکه بتوانند بر اساس تغییر روابط قدرتی که حزب باید با آن رقابت کند، تغییر نمایند.

گرامشی اشاره می‌کند که وحدت حزب یک حسن است و نگران آن است که درگیری‌های بیش از حد حزبی ممکن است به فراکسیون‌گرایی منجر شود (1992b; 1992:226; 1994b). برای اینکه حزب به عنوان یک عامل واحد کار کند، در عین آنکه قدرت مقاومت داشته باشد، آن می‌بایستی توجه بیشتری به پویایی‌های درونی خود نموده و اطمینان حاصل کند که آن‌ها در مرزهای ساختار حزبی اجازه اختلاف و رقابت را فراهم می‌سازند. بر اساس مدل گرامشی، احتمالاً روشنفکران به بهترین وجهی می‌توانند وظیفه انتقاد از خود را اجرا نمایند.

روشنفکران تلاش برای به چالش کشیدن هژمونی و استقرار ضد هژمونی را هدایت می‌کنند (1992b:12). اگرچه گرامشی روشنفکران را مانند اشخاصی منفرد توصیف می‌کند، اما او می‌گوید که آن‌ها مرتبه خود را فقط به حُسن ارتباط با دیگران کسب می‌کنند. روشنفکر بودن ربطی به هوش و ذکاوت ندارد بلکه اجرای یک عمل کرد اجتماعی است (Gramsci 1992a:9). این بدان معناست که آن‌ها طبیعتاً مناسب آن نوع از ساختار حزبی هستند که گرامشی توصیف می‌کند. روشنفکران برای

انجام چنین عمل‌کردی مسئولیت میانجی‌گری بین سطوح مختلف حزب سیاسی را عهده دارند تا اینکه اطمینان حاصل شود که حزب به صورت یک نهاد متحد و یکپارچه عمل می‌کند. این امر آن‌ها را در بهترین موقعیت برای هدایت تلاش برای جلوگیری از ظهور روابط ستمگرانه در درون خود حزب قرار می‌دهد. روشنفکران در پروژه انتقاد از خود باید همان مهارتی را از خود نشان دهند که آن‌ها در به چالش کشیدن هژمونی و قدرت انضباطی بیرون از حزب از خود نشان می‌دهند.

نتیجه

همچنان که عنوان این فصل نشان می‌دهد، تئوری قدرت فوکو را می‌توان به شکلی تفسیر نمود که اجازه مقاومت دهد. اما با توجه به آنکه ذهنیت افراد توسط ساختارهای قدرتی موجود تولید می‌شوند، بسیار مشکل است که دلیل موجهی برای چنین مقاومتی توسط اشخاص منفرد ذکر نمود. تئوری مقاومت جمعی گرامشی به صورت مدل شهریار مدرن راه‌حلی برای این چالش است. اول، گرامشی نشان می‌دهد که حتی زمانی که افراد تحت کنترل یک دستگاه انضباطی قوی قرار دارند، آن‌ها می‌توانند قدرت را از طریق اقدام جمعی اعمال کنند. دوم، استراتژی‌های گرامشی برای رقابت، آن‌هایی هستند که در درون سیستمی از قدرت که فوکو توصیف می‌کند عمل می‌نمایند، چرا که آن‌ها بر اساس استفاده از نهادها و ارزش‌های موجود بر علیه خودشان می‌باشند.

از نظریه قدرت فوکو نیز می‌توان برای به چالش کشیدن حزب سیاسی گرامشی استفاده نمود، چرا که این خطر وجود دارد که حزب بسیار جامد و متمرکز گردد. تئوری فوکو پیشنهاد می‌کند که هر حزب سیاسی که در مقاومت دخیل است، باید مقدار زیادی از انرژی خود را صرف انتقاد از خود و ارزیابی مجدد اهداف خویش قرار دهد. هر حزب سیاسی که توانایی اجرای اعمال اساسی مقاومت را دارد باید توازن شکننده بین درجه وحدت بالا، - هر اقدام جمعی که به دنبال یک هدف مشترک است بدان نیاز دارد- و آزادی درونی اختلاف عقیده داشتن - برای محافظت و جلوگیری حزب از بدل شدن به منبع قدرتی که آزادی فردی را محدود می‌نماید- را حفظ نماید.

برگرفته از فصل چهارم کتاب گرامشی و فوکو، با ویراستاری دیوید کریس

- Aronowitz, S. 2009. Gramsci's concept of political organization. In *Perspectives on Gramsci: Politics, Culture and Social Theory*, edited by J. Francese. New York: Routledge, 7–19.
- Augelli, E. and Murphy, C.N. 1997. Consciousness, myth and collective action: Gramsci, Sorel and the ethical state. In *Innovation and Transformation in International Studies*, edited by Stephen Gill and James H. Mittelman. New York: Cambridge University Press, 25–38.
- Bates, T.R. 1975. Gramsci and the theory of hegemony. *Journal of the History of Ideas* 36(2): 351–66.
- Boggs, C. 1976. *Gramsci's Marxism*. London: Pluto Press.
- Dews, P. 1987. *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. New York: Verso.
- Foucault, M. 1976. *Mental Illness and Psychology*, translated by A.M. Sheridan-Smith. New York: Harper and Row.
- . 1978. *History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*, translated by Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
- . 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
- . 1982. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon.
- . 1988. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage.
- . 1991. Governmentality. In *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, edited by G. Burchell, C. Gordon and P. Miller. Chicago: University of Chicago, 87–104.
- . 1997. Society must be defended. In *Lectures at the Collège de France 1975–1976*, translated by D. Macey. New York: Picador.
- . M. 2010. The birth of biopolitics. In *Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. New York: Picador.
- Fraser, N. 1985. Michel Foucault: A 'young Conservative?' *Ethics* 96(1): 165–84.
- . 1989. Unruly practices: Power, discourse, and gender. In *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, edited by N. Fraser. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 17–34.
- Gramsci, A. 1992a. The intellectuals. In *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, edited by Q. Hoare and G.N. Smith. New York: International Publishers, 3–14.
- . 1992b. The modern prince. In *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, edited by Q. Hoare and G.N. Smith. New York: International Publishers, 123–204.

- . 1992c. Notes on Italian history. In *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, edited by Q. Hoare and G.N. Smith. New York: International Publishers, 44–120.
- . 1992d. State and civil society. In *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, edited by Q. Hoare and G.N. Smith. New York: International Publishers, 206–75.
- . 1994a. The factory council. In *Pre-Prison Writings*, edited by R. Bellamy. New York: Cambridge University Press, 163–7.
- . 1994b. Some aspects of the Southern question. In *Pre-Prison Writings*, edited by R. Bellamy. New York: Cambridge University Press, 313–37.
- . 1994c. Unions and councils. In *Pre-Prison Writings*, edited by R. Bellamy. New York: Cambridge University Press, 115–20.
- Hobsbawm, E.J. 1977. Gramsci and political theory. *Marxism Today* 21(7): 205–13.
- Hoy, D.C. 2004. *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*. Cambridge, MA: MIT Press.
- McCarthy, T. 1990. The critique of impure reason: Foucault and the Frankfurt school. *Political Theory* 18(3): 437–69.
- Machiavelli, N. 1998. *The Prince*, translated by H.C. Mansfield. Chicago: University of Chicago Press.
- Marx, K. 1978. The manifesto of the Communist Party. In *The Marx-Engels Reader*, edited by R. Tucker. New York: Norton & Company.
- . 1990. *Capital Vol. 1*, translated by B. Fowkes. New York: Penguin Books.
- Pickett, B.L. 1996. Foucault and the politics of resistance. *Polity* 28(4): 445–66.
- Ruti, M. 2006. *Reinventing the Soul: Posthumanist Theory and Psychic Life*. New York: Other Press.
- . 2009. *A World of Fragile Things: Psychoanalysis and the Art of Living*. Albany: State University of New York Press.
- Schrag, F. 1999. Why Foucault now? *Journal of Curriculum Studies* 31(4): 375–83.
- Taylor, C. 1985. Foucault on freedom and truth. In *Philosophy and the Human Sciences*. New York: Cambridge University Press, 152–83.

بیش از یک قرن پیش لنین کتاب چه باید کرد؟ را نوشت. وی در این کتاب سعی نمود که به سؤالات سیاست چیست، سیاست سوسیال دموکرات‌های روسیه بر چه پایه‌ای استوار باشد و اینکه چه سازمانی می‌تواند چنین سیاستی را متحقق کند، پاسخ دهد. نثرات وی در همان زمان نیز با مخالفت بسیاری از سوسیال دموکرات‌های روسیه مواجه شد. پس از آن حزب لنینی در ابتدا به عنوان سمبل دیکتاتوری جمعی (پرولتاریا)، سپس دیکتاتوری نخبگان حزبی و در نهایت دیکتاتوری فردی استالینی، تقلیل یافت. در طی یک قرن گذشته تمام کسانی که به نوعی با سیاست سر و کار دارند در برابر همان سؤالات لنین و چه باید کرد؟ وی قرار داده شده‌اند و می‌شوند. طبعاً جواب‌هایی که امروز به سؤالات لنین داده می‌شوند با پاسخ‌های وی تفاوت دارند. ولی آیا واقعاً حزب لنینی فقط بدین خاطر که تحت تأثیر تفکر دیکتاتوری پرولتاریا قرار داشت، دارای ساختاری عمودی و سازمانی آهنین بود یا اینکه شرایط روسیه آن زمان چنین چیزی را بر آن‌ها تحمیل نمود؟ آیا در همان زمان، احزاب دیگر غیرمارکسیستی و غیرکمونیستی از دموکراسی بیشتر درون حزبی برخوردار بودند؟ و یا اینکه بدون در نظر گرفتن ایدئولوژی، آیا حزب سمبل سلطه نخبگان حزبی بر اعضای آن نبوده و نیست؟ آیا امروز ما شاهد سلطه نخبگان در دموکراسی‌های امروز نیستیم؟

گفته می‌شود دوران حزب به پایان رسیده است. حزب فرمی از سازماندهی توده‌ها در دوران برتری کلکتویسم و جمع‌گرایی بود. در دوران انقلاب صنعتی اینترنت و ارتباطات، در دورانی که ویژگی بارز آن فردگرایی است، حزب شکلی قدیمی و از کار افتاده است. دوران کنونی با جنبش‌های اجتماعی بدون رهبر، تونیتی و فیس‌بوکی مشخص می‌شود. جنبش‌هایی چون جنبش سبز، جنبش اکوپای، بهار عربی، انقلابات رنگین، ... همه و همه دال بر این مدعا هستند. امروزه می‌توان با اشکال دیگری به جز از طریق دیسپلین شبه نظامی حزبی و سازمانی، «من»ها را به «ما» تبدیل کرد. اما آیا نتایج همه این جنبش‌های گوناگونی که هر روزه شکل می‌گیرند و پس از مدتی بسیار کوتاه به فراموشی سپرده می‌شوند، دلیلی بر شکست این تفکر نیست؟ در مقابل می‌توان پرسید، آیا ما در طول تاریخ شاهد شکست‌های کثیر و گاه خونین نهضت‌های حزبی نبوده و نیستیم؟ بنابراین شکست جنبش‌های تونیتی به همان اندازه محتمل است که شکست نهضت‌های حزبی. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا یک سازماندهی افقی و بدون رهبر که قدرت بسیج فوق‌العاده و سرعت عمل بسیار دارد، به همان اندازه یک حزب جان سخت و پایدار است؟ آیا دانش‌ها و تجارب همه پیروزی‌ها و شکست‌های کوچک و بزرگ در جایی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند و از همه مهمتر از آن‌ها در جنبش‌ها و

تجربیات بعدی استفاده خواهند شد؟ آیا تعهد فیس بوکی و توییتری به همان اندازه تعهد حزبی دوام دارد؟ آیا انفعال بسیاری را، حداقل در برخی از موارد، نمی‌توان به فیس بوک و توییتر نسبت داد، چرا که عده زیادی شرکت در جنبش‌های مجازی را با شرکت در جنبش‌های واقعی اشتباه می‌گیرند؟

یک نکته مهم دیگر این‌که، شکل سازماندهی کنشگران اجتماعی و فعالین سیاسی و روابط آنها در یک سازمان، حزب و یا جنبش، باید سرمشقی برای جامعه آینده‌ای باشد که این کنشگران نوید آن را به توده مردم می‌دهند. آیا یک سازمان شبه نظامی چریکی می‌تواند یک جامعه آزاد و برابر، مبتنی بر دموکراسی را بسازد؟ آیا تصور سرنوشت بهتری به جز دیکتاتوری استالینی از یک حزب لنینی چیزی بیش از خام‌پروری نیست؟ در این صورت حتی اگر داشتن یک حزب و سازمان تنها راه کسب قدرت و سرنگونی حاکمین مستبد کنونی باشد، اما اگر خود به استبدادی دیگر بدل شود، فایده مشارکت توده مردم در آن چیست؟ و در آخر اینکه آیا سرنوشت محتوم یک حزب قوی و با دیسپلین همیشه دیکتاتوری نخبگان است؟

در اینجا، در طی چند مقاله به بعضی از سؤالات مطروحه بالا از زوایای کاملاً متفاوت و گاه متضاد پاسخ داده می‌شوند. در مقاله زیر دבורا گولد به بررسی این موضوع از زاویه یک انارشیست رادیکال می‌پردازد.

دבורا گولد، دانشیار جامعه‌شناسی در دانشگاه کالیفرنیا، سانتا کروز، می‌باشد. وی از فعالین قدیمی جنبش ائتلاف ایدز در دهه ۱۹۸۰ و نویسنده چند کتاب در مورد جنبش‌های اجتماعی اخیر، سیاست و احساسات می‌باشد.

- سیاست

نوشته: دبورا گولد

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۲۵۰۰

کلمه سیاست در یونان قدیم از معانی «مسائل عمومی»، «امور مدنی» و آنچه «از و یا در مورد شهروندان» است، مشتق می‌گردد. بنابراین، «سیاست» به امور یک گروه اجتماعی و اجرای آن امور منتسب می‌شود. این کلمه بر به رسمیت شناختن اینکه زندگی همیشه جمعی بوده و تنظیم آن مسئله‌ای باز است، اشاره دارد. در نتیجه، «سیاست» مربوط به اصول هدایت جمع، انتظارات اجتماعی در زمانی که دستورالعمل‌ها نقض می‌گردند، استقرار و حفظ حقوق اعضا، و هدایت اختلافات است.

اما بلافاصله، چند پرسش مهم مطرح می‌شوند - لزوماً، با توجه به اینکه این اصطلاح از مفهوم شهروند مشتق می‌شود، مستلزم محرومیت و سلسله مراتب است. چه کسی جزئی از جمع است و چه کسی نیست؟ چه کسی می‌تواند و باید حکومت کند؟ چه مسائلی «عمومی» و در نتیجه سیاسی هستند. بسیاری از فعالان و نظریه‌پردازان چنین سؤالاتی را در مرکز سیاست قرار می‌دهند.

هانا آرنت سوال مربوط به تعلق را با جمله خود به «حق داشتن حقوق»^۱ ارتقا می‌دهد. برای ژاک رانسیر، «سیاست قبل از هر چیز مداخله در دیدنی و گفتنی است».^۲ کنشگران بخشا به مصادف وضع موجود از طریق طرح چه کسانی باید به عنوان سوژه سیاسی در نظر گرفته شوند، خواسته‌های چه کسانی باید شنیده شوند و زندگی چه افرادی مهم هستند، می‌روند. هنگامی که «زندگی سیاهان مهم است» کشتار سیاهان آمریکایی توسط پلیس را به روی صحنه می‌آورد، کنشگران آن «دوباره امر سیاسی را از غیر سیاسی تفکیک می‌کنند».^۳ رانسیر اشاره می‌کند، «وقتی که در مورد سیاست چیست، اختلاف وجود دارد، زمانی که مرز جدایی امر سیاسی از [امر اجتماعی یا عمومی از درونی] ... مورد سؤال قرار می‌گیرد» سیاست رخ می‌دهد.

۱ هانا آرنت، توتالیتاریسم

۲ ژاک رانسیر، ده تزد در باره سیاست

۳ ژاک رانسیر، بدن‌های نامناسب

کنشگری در مورد بیماری ایدز، یکی دیگر از نمونه‌هایی است که کنشگران تصورات موجود در مورد اینکه چه کسانی و چه چیزهایی باید دغدغه همگانی محسوب شوند را به چالش کشیدند. ریگان، رئیس جمهور آمریکا در چهار ساله اول شیوع این بیماری وقتی که هزاران نفر، عمدتاً همجنسگرایان مرد، جان سپردند هیچ اشاره اشکاری به ایدز نمود. در پاسخ به این خدشه عمدی «ائتلاف ایدز برای رهایی قدرت» (ACT UP) به اقدامی مستقیم برای به صحنه سیاسی آوردن این بیماری مسری دست یازید. امروزه، فعالان حقوق مجازین به مقابله با محرومیت غیر انسانی ملت-دولت با اعلام «هیچ فردی غیر قانونی نیست»، می‌پردازند. اعلام «امر شخصی سیاسی است»، توسط فمینیست‌ها در اواخر دهه ۱۹۶۰، احتمالاً بارزترین نمونه کلاسیک به چالش کشیدن مرزهای سیاست از سوی کنشگران است. ورود زندگی روزمره مردم به حوزه سیاست در سراسر چپ نو طنین انداخت.

اگر چه «سیاست» از نظر ریشه‌شناسی خود محدود به سیاستمداران و دول نیست، اما معانی غالب این کلمه مربوط به این است که آن‌ها به عنوان عاملین و جایگاه‌های مناسب سیاست در نظر گرفته می‌شوند. با این وجود، امروزه دیدگاه میانه قرن بیستم ژوزف شومپیتر همچنان در شعارهای دموکراتیک معاصر پابرجاست. او مدعی بود که «دموکراسی حکومت سیاستمدار است». در واقع این بدان معنی است که «رای‌دهندگان باید این موضوع را درک کنند وقتی آن‌ها یک فرد را انتخاب کردند، اقدام سیاسی مسئولیت اوست و نه آن‌ها»^۴ بسیاری با درک اینکه سیاستمداران و تکنوکرات‌ها مسئولیت سیاست را به خود واگذار کرده‌اند، سیاست را «خارج از دسترس مردم عادی»، «چیزی دور»، «و ساخته شده برای افراد اندک... درون کاخ‌ها» در نظر می‌گیرند.^۵ در نتیجه، با محاصره شدن «سیاست»، عده بسیاری از مردم بدبین گشته‌اند، و سیاست را به عنوان کاری فاسد که توسط نخبگان کنترل می‌شود و دست اندر کاران آن افراد مکاری هستند که نگران حال مردم نمی‌باشند، در نظر می‌گیرند.

انقلابات بورژوازی اواخر قرن هجده و نوزده پایه و اساس حکومت سیاسی را از زایش به ثروت تغییر داد، و ایده اینکه چه کسی می‌تواند یک بازیگر سیاسی گردد را باز نمود-سوالی که همچنان مورد کشمکش و اساساً بلا تکلیف و نامعین است. خواسته تظاهرکنندگان ارژانتین، با نتیجه‌گیری از آغاز شورش زاپاتیست‌ها در سال ۱۹۹۴، ترک مناصب همه سیاستمداران بود («que se vayan todos»)

۴ به نقل از ازلینی و سیتترین، «انها نمی‌توانند ما را نمایندگی کنند»

۵ کلمبو و ماسکارنهاس، «ما هیچی نیستیم. ما می‌خواهیم همه چیز شویم»

، موج جهانی اعتراض ۲۰۱۳-۲۰۱۱ چهره دیگری از «سیاست» را در معرض نمایش قرار داد، از هیئت دولت، قوه مقننه، و خلوتگاه‌ها و اتاق‌های عقبی به خیابان‌ها و میادین عمومی نقل مکان نمود، و مردم عادی و تصمیم‌گیری جمعی در راس آن قرار گرفت. از این جهت، آن‌ها درک لیبرالی از حق حاکمیت که در عمل از شکاف بین حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان حمایت می‌کند را زیر سؤال بردند، و در عوض تصمیم‌گیری جمعی که در ارتباط با شرایط ویژه‌ای شکل گرفت را تحت آزمایش قرار دادند.

این درک غیر-نخبه‌ای از سیاست، رادیکال‌های امروز را برمی‌انگیزد تا توجه دقیقی به اشکال حکومتی نمایند که در سازماندهی مورد استفاده قرار می‌گیرند. پذیرش اینکه انواع گوناگون سلسله مراتب (از جمله انواع نمایندگی ان) می‌تواند روابط اجتماعی ناعادلانه را بازتولید نماید، و از این رو جنبش‌های معاصر، اغلب اشکال سازمانی مانند احزاب سیاسی و رهبری انتخابی که هم در احزاب چپ قدیمی و هم جدید غالب است، را رد می‌کنند. دیوید گربر، کنشگر و تنوریسین انارشویست مدعی است که هم اکنون حالت‌های غیر-سلسله‌مراتبی، افقی در کنشگری چپ غالب است. او می‌نویسد، «پس از جنبش جهانی عدالت» که در ابتدای این قرن ظهور کرد، دیگر «دوران کمیته‌های راهبری و چیزهای مشابه آن اساساً بسر آمد.» در واقع، «تقریباً همه در یک جماعت کنشگری به این نظر رسیده‌اند که شکل سازمانی که یک گروه کنشگر برمی‌گزیند باید تجسم‌کننده جامعه‌ای باشد که ما آرزوی ایجاد آن را داریم».^۶ مطمئناً می‌توان گفت که وی در این مورد اعراق می‌کند. به نظر می‌رسد که او مثلاً، مدل‌های سنتی‌تر سازمانی-که بنا بر گفته مانول پاستور^۷-موفقیت‌های مهمی برای جنبش بیدارکننده حقوق مهاجرین به ارمغان آورده است، را نادیده می‌گیرد. معجزاً، این حقیقت دارد که بسیاری از تشکل‌های کنشگرانه فعلی سلسله‌مراتب را رد می‌کنند و مدل‌های «بدون رهبر» یا «پژ-رهبر» را در آغوش می‌کشند.^۸ بنا به گفته بنیانگذاران «زندگی سیاهان مهم است»، گارزا و تومتی، «ما در برابر اصرار به تحکیم قدرت و فعالیت در پشت یک رهبر کاریزماتیک مقاومت می‌کنیم.» در عوض آن‌ها «رهبری بسیاری را که در حاشیه وجود دارند را در مرکز توجه خود قرار می‌دهند».^۹ این

۶ دیوید گربر، «پروژه دموکراسی»

۷ مانوئل پاستور، «چگونه فعالین حقوق مهاجرین لس‌آنجلس را تغییر دادند.»، دیسنت ۲۰۱۵

۸ استارهاوک، کتاب راهنمای توانمندسازی

۹ ایال تومتی، «جشن تولد مارتین لوتر کینگ...»، هافینگتون پست ژانویه ۲۰۱۵

سبک منعکس‌کننده شکل رهبری از پایین به بالاست که الا بیگر در طول زندگی خود ترویج نمود و بنیادش بر نظریه سیاست غیر-نخبه‌ای و مردمی است-ان چه که باربارا رانسبی، کنشگر آزادی‌سپاهان و مورخ به عنوان «یک اعتماد به عقل و خرد مردم عادی برای تبیین مشکلات‌شان و تصور راه‌حل برای آنها» توصیف می‌کند.^{۱۰} در اینجا سیاست، مردمی هستند که جمع‌هایی را شکل داده، به بحث و تجزیه و تحلیل شرایطی که در مقابل آنان قرار دارد، چه می‌خواهند و نیاز دارند پرداخته، و پس از آن به سوال چه باید بکنند، پاسخ می‌دهند. کنشگران رادیکال مدل‌های سازمانی برابری‌طلبی که موجب تقویت «ظرفیت‌های سیاسی شرکت‌کنندگان، توانایی آنان برای عمل جمعی می‌گردد» را آزمایش کرده‌اند. کنشگران اعلام نموده‌اند که «جهانی دیگر ممکن است» و «سیاستی دیگر»- سیاستی مردمی، غیر سلسله‌مراتبی، و جمع‌باورانه است که - به ما برای رسیدن به آن [مدل برابری‌طلب] کمک خواهد کرد.^{۱۱}

اکثر کنشگری رادیکال متاخر محلی است، و شکل اشغال غیرقانونی کارخانه‌ها و فضاهای عمومی، و مجامع محلی را به خود می‌گیرد. این امر منجر به جایگاه‌های جدید سیاسی می‌گردد که در آن جایگاه‌ها مردم با همدیگر می‌اندیشند، آزمایش می‌کنند، توانایی‌های جدید را بسط می‌دهند، و تلاش می‌کنند تا روابط اجتماعی جدیدی را بنا نهند. در ارائه ابزار بقا (غذا، سرپناه، مراقبت‌های بهداشتی، نگهداری از کودکان، تقسیم دانش، سرگرمی، معاشرت)، فضاهایی وجود دارند که عشق و مراقبت را می‌توان به عنوان کنش‌هایی سیاسی در نظر گرفت. جایگاه‌هایی برای ایجاد اعتماد و ممارست در همبستگی، و نیز احساسات گروهی وجود دارند که الزامات سرمایه‌داری را به چالش می‌کشند. دان وانگ اریست و سازمانگر، وجه مشخصه همبستگی را «تقسیم ریسک» می‌داند، او توصیف می‌کند که چگونه پزشکان تمایل خود را برای دادن گواهی به بهانه بیماری به معلمانی که عمارت‌های دولتی در مدیسون، ویسکانسن، را در اعتراض به تلاش فرماندار وقت، اسکات واکر، برای جلوگیری از چانه‌زنی جمعی کارگران بخش عمومی، اشغال کرده بودند، اعلام نمودند.^{۱۲} کمیته نامرئی (۲۰۰۹) و رفقای قاهره (۲۰۱۱) پیشنهاد می‌کنند، در جهانی که اغلب از تفاوت‌ها برای جدایی استفاده می‌شود، مکان‌هایی که توسط کنشگران بازپس گرفته می‌شوند به جایگاه‌هایی برای «یافتن یکدیگر» بدل خواهند گشت.

۱۰ باربارا رانسبی، «الا به من اموخت»

۱۱ کریس دیکسون، «سیاستی دیگر»

۱۲ دان ونگ، «دومین گزارش در باره جنبش ویسکانسنین»

یافتن یکدیگر پتانسیل تشکیل گروه‌های جدید را دارد و از این رو، عمیقاً سیاسی است؛ و این موضوع با توجه به تقسیمات هویتی در شرایط اقتصادی که تعداد افرادی که در خطر پیوستن به جمعیت مازاد قرار دارند، افزایش می‌یابد، اهمیت بیشتری کسب می‌کند. هم‌چنان که گروه مارکسیستی «اندوتس» می‌نویسد، «اشغالگران از طریق کنار گذاشتن مشکل ترکیب، متحد می‌شوند»، و اتحاد را اعلام می‌کنند - «ما ۹۹ درصد هستیم».^{۱۳} بنابراین، یافتن یکدیگر و کار در عرض تمایزات و تفاوت‌ها، بخش ضروری پروسه طولانی تشکیل طبقه‌ای است که می‌تواند جامعه سرمایه‌داری را از بین ببرد.

کنشگران اغلب احساس شادی و سرخوشی امکان سیاسی که با یافتن یکدیگر همراه می‌شود را توصیف می‌کنند. ایلین لوزادا، یکی از شرکت‌کنندگان در اردوی پوئرتا دل سل در مادرید، با اشاره به کنش قدرتمند جمع می‌گوید: «ما همه در باره چیزهایی حرف می‌زدیم که به طور فردی و به تنهایی در اتاق‌های خواب خود در موردشان فکر کرده بودیم.» جمع شدن، افق‌های جدیدی را برای اعمال سیاسی باز نمود: «ناگهان ما در حال ایجاد واقعیتی جدید بودیم، چیزی که ما نمی‌توانستیم قبل از آن تصورش را هم بکنیم... هنگامی که اردو چیزهایی را امکان‌پذیر و شدنی نشان می‌دهد که قبل از آن فکرش را نمی‌توانستیم بکنیم، آنگاه عرصه بی‌نهایتی برای تصور همه چیز باز می‌شود، و ناگهان تو به دیگران می‌پیوندی و می‌گویی: «و حالا چه کار باید بکنیم؟».^{۱۴}

این نوع هم‌ترازی سیاست با تصور جمعی، و فراتر از آنچه که هست، بسیار به دور از اظهار مشهور اوتو فون بیسمارک است که می‌گفت سیاست «هنر ممکن است». آن هم‌چنین با نسخه فعلی این نوع از حکومت ستمگرانه عملگرایی که اسلاوی ژیزک آن را به عنوان «هنر مدیریت تخصصی» و حتی «سیاست بی‌سیاستی» تحقیر می‌کند، بسیار تفاوت دارد.^{۱۵} در واقع، در دورانی که متخصصین تنها مسیر ممکن اجرایی نمودن را حکم می‌کنند، شور و مشورت و تصمیم‌گیری، تا چه رسد به تصور دنیاهایی دگر، محو و ناپدید گشته است: «هیچ الترناتیوی وجود ندارد!» سایت‌های کنشگران رادیکال این فرم از تقلیل سیاست را رد می‌کنند، چنانچه گر بر به هنگام توصیف اینکه شرکت در اکوپای شبیه چه چیزی بود، می‌گوید: «تماشای یک گروه هزار یا دو هزار نفری از مردم، که تصمیمات جمعی را فقط بر پایه همبستگی و بدون یک ساختار رهبری اتخاذ می‌کنند، ممکن است اساسی‌ترین مفروضات فرد

۱۳ اندوتس شماره دو

۱۴ به نقل از ازلینی و سیتترین، «انها نمی‌توانند ما را نمایندگی کنند»

۱۵ اسلاوی ژیزک، «فقط یک چپ رادیکال می‌تواند اروپا را تجات دهد»، نیو ستیتسمن، ۲۵ ژوئن ۲۰۱۴

در مورد اینکه سیاست، و یا اصلا زندگی انسان، می‌تواند به چه صورتی باشد، را تغییر دهد».

از این منظر، «سیاست» مستلزم اجتناب از سیاستمداران، رهبران، و متخصصین است و در عوض روی آوردن به یکدیگر، تشکیل روابط جدید به شیوه‌ای که هم نشانه دنیای در حال تغییر است و هم می‌تواند به واقعیت پیوستن آن کمک کند. از این رو آن مستلزم تجربه رابطه بیشتر کنشگران با جهان است، چنانچه گریس لی باگز، کنشگر پیش‌کسوت یادآوری می‌کند تحول اجتماعی گسترده‌تر باید همراه با تحول خود ما باشد. او می‌گوید، لازمه «سیاست»، تحول دوطرفه ما و نهادهای ما است.^{۱۶}

در نتیجه، سیاست بطور جدایی‌ناپذیری با زندگی عاطفی مردم تنیده شده، و از نارضایتی از آنچه که هست و تمایل برای آنچه که باید باشد، ناشی می‌گردد. مواضع سیاسی کنشگران با ایجاد پیوندهای عاطفی، تصورات سیاسی جدید، و حتی یک حس انسانی جدید، به طور موثری به مصافه و اگذاری شایع و بدبینانه جاری سیاست و آنچه که گروه فیل تانک شیکاگو «افسردگی سیاسی» می‌نامد، می‌رود.

سیاست رادیکال، با ندانستن اینکه چه باید کرد، حداقل در شکل قطعی آن، و دنباله‌روی از این گفته زاپاتیست‌ها که «ما در طول راه رفتن، سؤال می‌کنیم» (یادداشت‌های جای ناشناخته) اغلب سیاستی فیلداده و تجربی است. مت پرستو، یکی از شرکت‌کنندگان جنبش اشغال وال استریت «سیاست جمع‌باورانه» گروه را مانند «تجربه‌ای در حال انجام برای کشف آنچه که عمل می‌کند و آنچه که نمی‌کند، و اینکه چگونه به طور مداوم با تغییر شرایط وفق داده شوند» توصیف می‌کند.^{۱۷} در همین راستا و در پیروی از استفانو هارنی و فرد موتن، «مطالعه» کنشگران به معنای درگیر شدن در یک «اقدام مشترک فکری» است که موجب شگفتی در اختلاف آنچه که وجود دارد و آنچه می‌توانست باشد، می‌گردد. آن‌ها می‌پرسند: «چطور می‌شود که ما نمی‌توانیم به شکل خوشایندی با هم باشیم، با هم فکر کنیم؟»، کنشگران معاصر هم بار د سیاست‌های نهادی و هم تشکل‌های فرقه‌ای چپ، طرح عملی را می‌پذیرند که گریس دیکسون به عنوان «سیاستی دیگر» توصیف می‌کند.

این نوع رهیافت نسبت به سیاست و کنشگری خالی از انتقاد چپ از آن نیست. نانسی فریزر، نظریه‌پرداز فمینیستی معتقد است که «خود تاکتیک‌های انارشویستی برای تغییر اساسی ساختاری مؤثر نیستند» و از استراتژی عدم-تعهد نسبت به نهادهای حکومتی انتقاد می‌کند، و آن را «رهایی

۱۶ گریس لی بوگز، «انقلاب بعدی امریکا»

۱۷ به نقل از ازلینی و سیرین، «انها نمی‌توانند ما را نمایندگی کنند»

بن‌مالیاتِ تجمعِ ماموتِ قدرتِ خصوصی که هم‌اکنون منافش حاکم است» اعلام می‌کند.^{۱۸} جودی دین نظریه پرداز به سهم خود اذعان دارد که جنبش اشغال (اکوپای) در «تقسیم اساسی» بین سرمایه‌داران و افراد دیگر «به نظر» مؤثر می‌رسید.^{۱۹} با این حال، او از جنبش (و بطور کلی چپ) به خاطر تمرکز بیش از حد بر دموکراسی، دربرگیرندگی، و مشارکت، و انتاگونیزم غیرمؤثر نسبت به سرمایه‌داری و در نتیجه عدم توانایی آن در اتخاذ یک موضع سیاسی در حمایت از تحول بنیادی سیاسی انتقاد می‌کند. همچنین دین ضمن به چالش کشیدن بتواره‌گی افقی‌گرایی عنوان می‌کند که جنبش‌هایی شبیه اکوپای فقط با تبدیل شدن به یک حزب کمونیست جدید می‌توانند انقلاب کنند. [زیرا آن جنبش‌ها] برای کسب «ساختارهای پاسخگویی و بسیج و فراخوانی» - «علاوه بر اجزای افقی، به اجزای عمودی و مورب» - نیز نیاز دارند. از نظر دین، یک حزب می‌تواند بر هرج و مرج انقلاب - که او آن را چون «حالتی از عدم - آگاهی قانونی توصیف می‌کند - با «امادگی و دیسیپلین» ضروری غلبه کند. بر خلاف تشکل‌های معاصر افقی این ویژگی‌ها «به حزب قدرت انطباق با شرایط را می‌دهد، به جای آنکه بطور کامل در این شرایط حل و یا توسط آن تعیین شوند».

مطمناً عدم اطمینان شرط سیاست رادیکال است. راه پیش رو دفتر نانوشته‌ای است که نیازمند آزمایش و یادگیری از اشتباهات است. هیچ‌کس بطور قطعی نمی‌داند چه باید کرد. مفاهیم جدید سیاست که جمع‌باوری و دموکراسی مستقیم (به عبارتی روی آوردن به یکدیگر) را در آغوش می‌کشد، همراه با یک جهت‌گیری اگونیستی بسوی جهان و نهادهای آن، راه مرکب و رنگینی را به سمت جلو عرضه می‌کند.

برگرفته از بخش سیاست در کتاب واژه‌های کلیدی برای رایکال‌ها،

Deborah Gould, Politics, Keywords for radicals, Edited by Clare O'Connor, Kelly Fritsch

۱۸ نانسی فریزر، «علیه انارشیزم»، سمینار عمومی

۱۹ جودی دین، افق کمونیستی

در بخش اول بحث در مورد سیاست و نقش احزاب سیاسی، دבורا گولد از موضعی انارشیمیستی به بررسی این موضوع پرداخت. در ادامه این بحث، جودی دین از منظری بسیار متفاوت به نقش و معضل حزب در تازه‌ترین کتاب خود «توده‌ها و حزب» می‌پردازد.

یکی از معروف‌ترین آثار در مورد نقش احزاب، کتاب روبرت میشلز «احزاب سیاسی» می‌باشد. این کتاب که یک دهه پس از کتاب «چه باید کرد؟» لنین نوشته شده، به عنوان یک اثر کلاسیک در علوم اجتماعی از آن یاد می‌شود. روبرت میشلز که خود سندیکالیست بود با بررسی تجربه حزب سوسیال دمکرات‌های آلمان و اتحادیه‌های کارگری به نقد رابطه حزب و توده کارگران پرداخت. او توانست بر بسیاری از مشکلات و معضلات حزب انگشت بگذارد. بسیاری از نقدهای گزنده وی در مورد رابطه بین توده و حزب و نقش سازماندهی همچنان مطرح هستند و نمی‌توان در مورد احزاب صحبت نمود، بدون آنکه به نظرات میشلز پرداخت. اگرچه در زمان انتشار کتاب، لنین نظرات میشلز را رد نمود، اما آرا وی تأثیر زیادی بر جنبش چپ آن زمان نهاد. حتی روزا لوکزامبورگ و تروتسکی، با اینکه سندیکالیست نبودند، اما بخشی از آرا وی را قبول داشتند. روند تاریخ در مورد نقش لازم و در عین حال مضر نخبگان در حزب، و این نقد فقط مربوط به احزاب چپ نیست بلکه شامل همه احزاب می‌شود، در بسیاری از موارد حق را به میشلز داده است. اما چاره این معضل چیست؟ آیا می‌توان بدون یک حزب سیاسی، تغییرات بزرگی در جامعه ایجاد نمود؟ در زیر جودی دین به طرح و نقد نظرات میشلز می‌پردازد. این مقاله به علت طولانی بودن به چند بخش تقسیم شده است.

جودی دین فیلسوف سیاسی و پروفیسور در علوم سیاسی در دانشگاه هوبارت و ویلیام اسمیت و نیز دانشگاه اراسموس در روتردام می‌باشد. او مؤلف کتاب‌های زیادی است. تازه‌ترین کتاب وی «توده‌ها و حزب» است که قسمت کوچکی از آن را می‌توانید در زیر بخوانید.

- توده‌ها و حزب

نوشته: جودی دین

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۱۳۶۷۴

قانون اهنین الیگارش

بهترین نسخه این استدلال که دموکراسی منجر به الیگارش می‌گردد توسط روبرت میشلز در کتاب احزاب سیاسی که بار اول در سال ۱۹۱۱ منتشر گشت، ارائه شد.^۱ او شاگرد ماکس وبر بود و در المان، ایتالیا و سوئیس درس خواند. وی عضو حزب سوسیال دموکرات المان، حزب سوسیالیست و بعدتر حزب فاشیست موسولینی بود.^۲ لنین دعاوی او را به عنوان «میشلز حراف» رد نموده و کتاب «امپریالیسم ایتالیا»^۳ وی را درست مانند دیگر آثار سطحی وی ناچیز انگاشت.^۴ علوم اجتماعی کتاب «احزاب سیاسی» وی را به عنوان یک اثر کلاسیک، و حتی «یکی از با نفوذترین کتاب‌های قرن بیستم» تلقی می‌کند.^۵

«احزاب سیاسی» به بررسی «ماهیت حزب» می‌پردازد. میشلز ذات حزب را بر اساس تحلیل «ماهیت فردگرایانه انسان»، «ذات مبارزه سیاسی»، و «ذات سازمان سیاسی» استنتاج می‌کند. او بر اساس این آنالیز «قانون اهنین الیگارش» و یا حکومت عده معدود رافرض نمود. برخلاف تصور یونان باستان از دموکراسی به عنوان پاسخ مردم بر علیه صاحبان جرگه سلار املاک و دارایی‌ها، میشلز الیگارش را جز ذاتی دموکراسی می‌پندارد. دموکراسی، از هر نوع آن، تمایل به الیگارش دارد.

۱ روبرت میشلز، «احزاب سیاسی»

۲ خوان لینز، «روبرت میشلز»

۳ لنین، «امپریالیسم و سوسیالیسم در ایتالیا»

۴ سیمور مارتین لیپست، «میشلز، تئوری احزاب سیاسی»

دموکراسی «لزوما شامل یک هسته لیگارش‌ی می‌باشد^۵. بنابراین اگرچه «احزاب سیاسی» تمرکز خود را در رجه اول بر احزاب سوسیالیست، به ویژه حزب سوسیال دمکرات آلمان می‌گذارد، اما استدلال میشلز وسیع‌تر است و نسخه سیاسی اصل پارتو یا قانون ۸۰/۲۰ [اصل پارتو، یک قاعده سرانگشتی است که می‌گوید در بسیاری از رخدادها، بیست درصد از عوامل آن رخداد، هشتاد درصد از رخداد مربوطه را ایجاد می‌کند. م] می‌باشد: در هر جماعت انسانی، تعداد اندکی نسبت به تعداد بسیاری چیزهای بیشتری کسب می‌کنند-این «بیشتر» می‌تواند، کالا، نفوذ و یا قدرت باشد.^۶ احزابی که اکثر انتظار می‌رود کارگران در ساختار اصلی ترکیب آن باشند، سازمان‌هایی که از مشارکت دموکراتیک الهام می‌گیرند، حتی گروه‌هایی که ارمان‌های انارش‌یستی دارند، همه در نهایت در لجن‌زار کاراکتر لیگارش‌ی فرو خواهند رفت. اندک‌سالاری اجتناب‌ناپذیر است. میشلز گمان می‌کند: « ظهور پدیده لیگارش‌ی در آغوش خود احزاب انقلابی، دلیل قاطعی برای وجود گرایش‌های لیگارش‌ی ماندگار در هر نوع سازمان انسانی است که برای کسب پایان قطعی تلاش می‌کند.»^۷ احزاب سوسیالیستی و سازمان‌های طبقه کارگر منحصر بفرّد نیستند. آن‌ها بیانگر و نمونه روشنی برای تمایلات لیگارش‌ی در جایی هستند که می‌توانند منزوی شوند و دقیقاً به این خاطر قابل مشاهده هستند که با ایدئولوژی حزب در تناقض قرار می‌گیرند. اگر دموکراسی به معنی حکومت بسیاری است، آنگاه دموکراسی غیرممکن است.

میشلز گرایش‌ات به لیگارش‌ی را به عنوان گرایش‌ات فنی و روانی معرفی می‌کند. گرایش‌ات روانی شامل پاسخ‌های مردم به رهبری است. آن‌ها نتایج این واقعیت هستند که رهبران از طرف مردم پشتیبانی می‌شوند. بنابراین وظایف، روش‌های اجرایی وجود دارند، و همچنین در مورد این روش‌های اجرایی، احساسات، واکنش‌ها، و تفاسیری نیز وجود دارند. هر دو حزب را به توده مردم پیوند می‌دهند. و هر دو مشکل نفرت و کثرت افراد را دارند: مشکل و نیروی افراد زیاد، پیچیدگی

۵ روبرت میشلز، «احزاب سیاسی»

۶ میشلز در کتاب احزاب سیاسی چند بار به پارتو، البته نه به صراحت، در این مورد رجوع می‌کند. برای خلاصه

مباحث پیرامون کتاب احزاب سیاسی به «چشم انداز احزاب سیاسی روبرت میشلز» نوشته فیلیپ جی کوک مراجعه کنید.

۷ روبرت میشلز، «احزاب سیاسی»

سازمان توده‌ای، پرستیژ و اعتباری که همراه با حزبی می‌آید که بسیاری بدان وفادار هستند.^۸ میشلز ارزیابی خود از اجتناب‌ناپذیری الیگارش‌ی را با نظریه توده، که یادآور نظرات لوپن است، همساز می‌کند. توده تلقین‌پذیر و ناتوان از بحث جدی و یا بررسی‌های متفکران است، او استعداد تاثیرپذیری از سخنوران را دارد. میشلز شواهد این موضوع را در این واقعیت می‌یابد که اکثر مردم از رفتن به اجتماعات خودداری می‌کنند مگر آنکه قول نوعی نمایش داده شود و یا اینکه فرد معروفي سخنرانی نماید. از این رو فردزدایی از ویژگی‌های اصلی توده مردم میشلز است: «این فردگرایی در کثرت از بین می‌رود، و بدین وسیله احساس مسئولیت و شخصیت نیز از بین می‌رود.»^۹ و در حالی که ما قبلاً از لوپن آموخته‌ایم، توده می‌تواند دچار وحشت یا بلندپروازی به خاطر «شور و شوق نسنجیده» گردد. آن را پراحتی می‌توان تحت سلطه قرار داد، هیپنوتیزم، و مست نمود. به عکس، به لحاظ سیاسی توده می‌تواند بی‌تفاوت باشد، به سختی بیدار شود، و مانعی برای عمل گردد. شمار افراد، خود دموکراسی مستقیم را تضعیف می‌کند: سی و چهار میلیون نفر «نمی‌توانند بدون پذیرش آنچه که کوچکترین بازرگانان لازم می‌شمارند تا امور خود را بگذرانند، بدون میانجی‌گری نمایندگان انجام دهند» میشلز استدلال می‌کند، توده نیاز به «کسی دارد که راه را نشان دهد و فرمان صادر کند.» ده‌ها هزار نفر نمی‌توانند به طور مستقیم و بلافاصله تعمق کنند. ملاحظات اولیه فضا، توضیحات اضافی، زمان، طول برگزاری و بسامد جلسات، اگر نخواهیم سخنی از دستور جلسه و به مرحله عمل رساندن تصمیمات بگوییم، همه نشان از اجتناب‌ناپذیری هیئت نمایندگان دارند.^{۱۰} بنابراین خود توده الیگارش‌ی را امکان‌پذیر می‌سازد. او نه فقط نمی‌تواند خود را از قدرت‌طلبان خونخوار محافظت کند، بلکه به آن‌ها تکیه می‌کند. توده نیاز به رهبر برای انجام کارها دارد. او حتی از آن لذت می‌برد.

میشلز لغزش به «داستان سقوط» ساختگی به الیگارش‌ی را مانند تمایلات فنی به الیگارش‌ی که در گروه تسلط خواهد یافت، توصیف می‌کند. این روایت به «هر سازمانی»، اتحادیه، یا هر نوع دیگری از انجمن‌ها قابل انطباق است. از یک برابری اولیه که نمایندگان توسط عده بسیاری و یا جابجایی انتخاب می‌شوند، تا اینکه تغییرات تدریجی بخاطر پیچیده شدن بیش از پیش مسئولیت نمایندگان

۸ همانجا

۹ همانجا

۱۰ نگاه کنید به نقد ال. ای. کافمن از شیوه‌های عمل کنشگران که در اکوپای وال ستریت به کار گرفته شد، «الامیات

به اجرا گذاشته می‌شوند:

برخی از توانایی‌های فردی، استعداد خاص سخنوری و میزانی از معرفت علمی ضروری می‌گردد. از این رو تکیه بر شانس و اقبال کور، خوش شانس در جانشینی بنا بر ترتیب حروف الفبا، یا به ترتیب اولویت، برای انتخاب هیئتی که اعضای آن بایستی از استعدادهای شخصی معینی در جهت ادا کردی وظایفشان به نفع عموم برخوردار باشند، غیرممکن می‌گردد.^{۱۱}

خواسته «نوعی از تقدیس رسمی رهبران» ایجاد می‌شود. رهبران باید دقیقاً بررسی شوند، آموزش ببینند، و تخصص آن‌ها فراهم گردد. بر این اساس، سیستمی از امتحانات و همچنین دوره‌ها و مدرسه‌ها پدیدار می‌شوند. انجمن‌های آموزشی هم نخبگانی را با مهارت و مشتاق احراز مقام پرورش می‌دهند. میشلز نتیجه می‌گیرد که «بنابراین بدون هیچگونه قصدی، با تداوم گسترش شکاف، رهبران و توده‌ها از هم جدا می‌شوند.»^{۱۲} حتی رهبرانی که منشاء توده‌ای دارند، در طی کسب تخصص، اعتبار، قبول مسئولیت، و تجربه از آن‌ها جدا می‌گردند.

اگرچه جدایی رهبران از توده‌ها به ویژه برای احزاب سوسیالیستی آزاردهنده است، مشکلات الیگارش‌ی مشابهی، دوباره به دلایل فنی، گریبانگیر سندیکالیست‌ها و انارش‌یست‌ها نیز می‌شود. منظور میشلز از سندیکالیسم آن جریان سوسیالیستی است که دوگانگی حزب و اتحادیه را با «یک سازمان جامع‌تر» تعویض می‌کند و کارکردهای سیاسی و اقتصادی را در هم می‌آمیزد.^{۱۳} این «ارگانیسم جامع‌تر»، اتحادیه صنفی است که با یک انجمن انقلابی که هدفش لغو سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم می‌باشد، همسان گشته است. سندیکالیست‌ها در نقد خود از گرایش‌های عوام‌فریبانه دموکراسی، چه در حزب سوسیال دمکرات آلمان و چه در بوروکراسی اتحادیه‌های کارگری سر و صدای زیادی کردند. میشلز استدلال می‌کند که آن‌ها نیز طعمه قانون‌هین الیگارش‌ی خواهند شد. رهبران همه گروه‌ها می‌توانند به ویژه در اقداماتی که شامل پنهان‌کاری و توطئه می‌گردند، به مردم عادی خیانت کنند و یا آن‌ها را فریب دهند. اعتصابات اعم از اقتصادی و یا سیاسی، «به مردانی که سررشته‌ای از زندگی

۱۱ روبرت میشلز، «احزاب سیاسی»

۱۲ همانجا

۱۳ همانجا

سیاسی دارند. فرصت‌های عالی برای نمایش استعدادشان در سازماندهی و لیاقتشان در فرماندهی» تقدیم می‌کنند. اعتصاب، «به جای آنکه حوزه‌ای برای اتحاد و یکپارچگی توده‌ها شود»، فرایند تفکیک را تسهیل می‌کند و به شکل‌گیری رهبران نخبه کمک می‌نماید.^{۱۴} در واقع، سندیکالیست‌ها از نظر تکنیکی احتیاج بیشتری به رهبران نسبت به سوسیالیست‌ها دارند.

به نظر می‌رسد انارشیسیم، با اجتناب از هر نوع سازمان ثابت یا پایدار سیاسی، تا جایی که صعود به سلسله مراتب حزبی یا احراز مقام انتخابی وجود ندارد، مصون از مشکل الیگارش‌ی باشد. از نظر میشلز، چنین چیزی درست نیست. سه ویژگی انارشیسیم آن را تحت سلطه «قانون آهنین» الیگارش‌ی قرار می‌دهد. اول، مانند سندیکالیسم، انارشیسیت‌ها طرفدار اقدام مستقیم هستند و خودرایی قهرمانانه عده قلیلی را مورد لطف و توجه قرار می‌دهند. دوم، انارشیسیت‌ها ضرورت کار اداری، «راهنمایی فنی توده‌ها» را در حوزه اداری به رسمیت می‌شناسند. در طول زمان، فدراسیون شوراه‌ها و کمون‌ها، حتی وقتی که متشکل از انجمن‌های کاملاً داوطلبانه هستند، اختیاراتی کسب خواهند نمود و در نتیجه به دامان الیگارش‌ی سقوط خواهند کرد. سوم، رهبران انارشیسیت «ابزار سلطه» خویش، همان ابزاری که مورد استفاده «حواریون و سخنوران» قرار گرفتند، را در اختیار دارند: «قدرت سوزان اندیشه، عظمت از خودگذشتگی، ژرفای اعتقاد راسخ. سلطه آنان، نه بر سازمان‌ها بلکه بر افکار اعمال می‌شود؛ نتیجه همین است، اما نه به خاطر ضرورت فنی بلکه تفوق فکری و برتری اخلاقی.»^{۱۵} منظور میشلز این نیست که سلطه چیز نادرستی است. بلکه اینکه انارشیسیم نمی‌تواند از چنگال قانون آهنین الیگارش‌ی فرار نماید. هنوز شمار کمی نسبت به عده کثیری اعتبار بیشتری دارند.

هرچه سازمان بزرگتر باشد، رهبران قوی‌تری خواهد داشت. در نظر میشلز، چالش سازماندهی افراد زیاد، بخشی از گرایش فنی در جهت الیگارش‌ی است. اما آن شامل تمایلات روانی مشابهی، اثرات روانی بر جمع در نتیجه رهبری نیز می‌گردد. همچنان که ما در «روایت سقوط» میشلز دیدیم، تقسیم کار همراه با «جامعه متمدن مدرن» بوجود می‌آید. در سازمان‌های بزرگ، وظایف به طور فزاینده‌ای تفکیک شده است. یکپارچه‌سازی آن‌ها پیچیده می‌گردد. دیدن «تصویر بزرگ» سخت‌تر و سخت‌تر می‌شود. در عین حال، سازمان‌های داوطلبانه مانند اتحادیه‌ها و احزاب با تغییر عقیده مداوم اعضای خود مواجه هستند. اعضا وابسته به مرحله زندگی خود می‌آیند و می‌روند-ایا جوانان علاقه بیشتری به

عشق و ماجراجویی دارند؟ پیرها، خسته و سوخته هستند؟ اکثر مردم احساس می‌کنند می‌توانند چیزهای بهتری انجام دهند تا اینکه وقت آزاد خود را صرف مبارزه سیاسی نمایند. اما نه همه: برخی، به دلایل مختلف، دلبسته به کار سازمانی می‌گردند. برخی، به ویژه آن‌هایی که هزینه کرده‌اند و دارای منافی در سازمان هستند، توجه دائمی‌تری به گروه نسبت به دیگران دارند. آن‌هایی که وفادارتر و دلبسته‌تر هستند، به عنوان رهبر عمل می‌کنند. آن‌ها در مقایسه با کسانی که تعهدشان موقتی یا ناپیوسته است، می‌دانند که سازمان چه کرده و یا می‌کند. آن‌ها منبع تاریخ، عمل و دانش سازمانی هستند. رهبری می‌تواند کمتر مربوط به مسأله مقام باشد تا اینکه اعمال نفوذ اعضای وفادار.

هنگامیکه رهبران ظهور می‌کنند، توده حزبی کمتر قادر به انجام امور سازمانی یا نظارت بر آن امور هستند. افراد ناگزیرند که به آن‌هایی که امور مختلف را محول کرده‌اند اعتماد کنند. شاید به آن‌ها یاد دهند که در مورد کار گروه گزارش تهیه کنند. بطور کلی، اکثر مردم این روش را دوست دارند. میشلز اشاره می‌کند که اکثریت آن‌ها به ندرت در جلسات شرکت می‌کنند. آن‌ها جلسات، مباحث و وظایف سازمانی را به دیگران محول می‌کنند. او می‌نویسد، «هر چند که گاهی می‌نالند، اما اکثریت آن‌ها از اینکه افرادی را بیابند که مراقب مشکلات امور اجرایی باشند، واقعاً خوشحال می‌شوند.»^{۱۷} این لذت و خوشحالی واکنشی عاطفی به یک احساس مشترک، آنچه که ما می‌توانیم آرامش و اگذاری یا لذت و اگذاری وظایف به دیگران بنامیم، است. آنچه که در اینجا برای استدلال من مهم است، روند تمایلات از تکنیکی به روانی به سوی الیگارشسی می‌باشد. میشلز استدلال می‌کند که اکثریت به رهبران خودشان احترام می‌گذارند و یا حتی آن‌ها را ستایش می‌کنند. همراه با نیاز توده برای جهت‌یابی و هدایت، «یک نوع شیفتگی واقعی برای رهبرانی که همچون قهرمانان در نظر گرفته می‌شوند، وجود دارد.» بنابراین نه فقط توده‌ها به دلایل تکنیکی به رهبران نیاز دارند، بلکه آنها از نظر عاطفی به هم دلبستگی پیدا کرده‌اند.

تشریح میشلز از این دلبستگی بیشتر اشاره‌کننده است تا اینکه دقیق. اما یک دهه قبل از فروید، به احتمال زیاد به خاطر نفوذ لوبن و تارد (او از هر دو نقل‌قول می‌آورد)، میشلز عناصر کلیدی روان‌شناختی فرویدی را پیش‌بینی نمود. اولین آن‌ها عشق بدوی است. میشلز به توده خصوصیت اخلاقی قدردانی به رهبران به خاطر کار از طرف آن‌ها را نسبت می‌دهد. او معتقد است که رهبران به عنوان پاداش خدماتشان، خواهان قدردانی هستند و توده «به عنوان یک وظیفه مقدس» احساس

قدردانی دارند.^{۱۷} انتخاب مجدد یا حمایت طولانی از رهبران حزبی این قدردانی را نشان می‌دهد. در عین حال، میشلز دلبستگی به رهبران را با زیاده‌روی در «احساس تعهد برای ارائه خدمات» توصیف می‌کند.^{۱۸} این دلبستگی «یک بقای نیاگانی روانشناسی بدوی» است.^{۱۹} میشلز با توسل به جیمز جورج فریزر، انسان‌شناس انگلیسی، در مورد اسطوره و قدرت سیاسی، یک «احترام خرافی» نهفته حتی در مورد رهبران سوسیالیست می‌یابد: «این به خودی خود نشان می‌دهد که آنها به سختی محسوس هستند. مانند لحن ستایشی که در نام بت تلفظ می‌شود، تمکین کامل از کوچکترین نشانه‌های آن وجود دارد، و خشمی که با هر گونه حمله انتقادی به شخصیت او بروز می‌کند.»^{۲۰} او به عنوان نمونه ظهور فردینال لاسال در راینلاند در سال ۱۸۶۴ را مطرح می‌سازد. لاسال «مانند خدا» مورد استقبال قرار می‌گرفت. حلقه‌های گل خیابان‌ها را اراسته می‌نمود؛ دختران گل پرتاب می‌کردند؛ جمعیت «شور فراوان» داشت و به شکل «دیوانه‌واری تشویق می‌نمود» - «هیچ چیزی کم نبود».^{۲۱} میشلز اشاره می‌کند که این پرستش متعصبانه منحصر بفرید نیست. توده‌ها در همه جا، چه در مناطق روستایی و چه صنعتی، چه انگیس و چه ایتالیا، «نیاز به پرداخت هزینه پرستش دارند.»^{۲۲} فروید ممکن است بگوید، آن‌ها روحیه گله‌ای را نشان می‌دهند. گاهی اوقات ستایش توده‌ها از رهبرانشان، شکل یک «شیدایی تقلیدی» را بخود می‌گیرد که می‌تواند به «بت پرستی مطلق» بیانجامد.^{۲۳}

قدردانی و احترام تنها احساساتی نیستند که توده را به رهبران‌ش پیوند می‌دهد. ستایش توده همچنین از اعتبار و هویت سرچشمه می‌گیرد. میشلز با نقل از تارد اشاره می‌کند که چگونه شهرت تحت تاثیر شمار ستایشگران قرار دارد. پرستیژ تا جایی که شامل دیدگاه‌های بسیاری می‌شود، مانند شهرت است. این کمتر مربوط به استعداد است تا عزت و قربی که توسط توده ابراز می‌شود. اگر چه توده با شور و شوق نسبت به سخنوران بزرگ پاسخ می‌دهد، اما او به شور و شوق دیگران، به

۱۷ همانجا

۱۸ همانجا

۱۹ همانجا

۲۰ همانجا

۲۱ همانجا

۲۲ همانجا

۲۳ همانجا

واکنش‌ها و احساسات دیگران بیشتر واکنش نشان می‌دهد. این واکنش‌ها عظمت سخنوری را نشان می‌دهد و نه محتوی آن را. مردم وفادار و دلبسته با همدیگر در ستایش عمومی هستند. فرد رهبر را ستایش می‌کند چرا که دیگران چنین می‌کنند. میشلز با تقل قولی از تارد توضیح می‌دهد که وقتی شهرت ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد، «از طریق همکاری با بسیاری از اذهان دیگر است که ما آن را می‌بینیم، و افکار آنان بدون آگاهی ما، در افکار خودمان منعکس می‌شود.»^{۲۴} ما به طور ناخودآگاه خود را از طریق دیگران می‌بینیم. ما چشم‌انداز گروه را داریم. بینش ما جمعی است.

این مشاهده از طریق دیگران است که به ما راهی برای درک «شیدایی تقلیدی» نشان می‌دهد. ابژه‌ای که تقلید می‌شود نه یک فرد بخصوص بلکه خود پرستی است، فشار و واکنش به گروه، جمعیت، یا توده است. لاکان به ما یادآوری می‌کند «هر گاه ما سروکارمان با تقلید است، ما بایستی محتاط باشیم که خیلی سریع به دیگری که تقلید می‌شود، فکر نکنیم.»^{۲۵} جمعیت با تقلید یک رهبر و یک فرد مشهور، به جای یکدیگر عمل می‌کنند، به یکدیگر شور و شوق خود را نشان می‌دهند، و خود را به موضوعات نگاه جمعی خود بدل می‌کنند. هنگامی که طرفداران یک فیلم با پوشیدن لباس‌های بازیگران فیلم در افتتاحیه آن فیلم شرکت می‌کنند (مانند هاری پاتر یا جنگ ستارگان) یا زمانی که با لباس مبدل به نشست‌های طرفداران فیلم می‌روند، آنان، این امر را برای یک دیگر انجام می‌دهند. همان‌طور که آن‌ها خودشان را در حال تماشای خود می‌بینند، امکان و احتمال جانشینی رهبر مورد تقدیس را می‌بینند: هر کدام از آن‌ها به طور تقلیدی ویژگی‌های رهبر را به جای رهبر اقتباس می‌کند.

پس، شیدایی تقلیدی تحریف جمع در پاتولوژی «بت پرستی مطلق»^{۲۶} را نشان می‌دهد. هدف تقلید ستایش فرد، رهبر و یا شخص مشهور نیست. نکته این است که فرد چیزی نیست جز اینکه جمعیت نیروی جمعی خود را تجربه کند. شور و اشتیاق از این تجربه تقلیدی جمعی برمی‌خیزد چرا که جمع خود را وسیع و تقویت شده احساس می‌کند. شور و شوق چیزی نیست مگر این احساس جمعی از قدرت جمع. در شیدایی تقلیدی، آنچه که تقلید می‌شود یک شخص نیست؛ بلکه پرستی و اعتبار، از نظر جمع است.

۲۴ همانجا

۲۵ ژاک لاکان، چهار مفهوم اساسی روانکاوی

۲۶ برای یک بحث دقیق‌تر در مورد بت پرستی نگاه کنید به جیمز ار مارتل، «قانون تک و تنها: والتر بنیامین و فرمان

همذات‌انگاری نیز به طور مشابه ناخودآگاه است. میشلز معتقد است که یک سخنران قدرتمند می‌تواند جمعیت را هیپنوتیزم کند «تا جایی که در آینده برای دوره‌های طولانی آن‌ها در او تصویر بزرگ‌شده خویشتن را می‌بینند... در واکنش به جذب‌ه سخنور بزرگ، توده به طور ناخودآگاه تحت تأثیر خودپرستی خویش است.»^{۲۷} میشلز در اینجا به طور مبهمی تفاوت بین فرد و انبوه را از قلم می‌اندازد. آیا منظور وی این است که هر فردی به طور مجزا خود را با رهبر شناسایی می‌کند یا اینکه جمعیت یا توده خودپرستی خویش را به نمایش می‌گذارد؟ اگر اولی باشد، آن گاه میشلز دیگر قدرت صحبت از هر چیزی در مورد جمعیت را از دست می‌دهد. اگر دومی باشد، آنگاه سخنران فقط وسیله‌ای برای ایجاد این خود دیگری، این چشم‌انداز ظرفیت پایداری، وقتی که سخنرانی پایان یافت - بطور ناخودآگاه - می‌باشد. دوگانگی، لغزش، نکته دوم را تصدیق می‌کند، تا حدیکه که سخنران به فرصتی برای نیروی جمع در تلاش و تقلای خود بدل می‌شود.

درست مانند وقتی که که تمایز بین تمایلات تکنیکی و روانی در جهت الیکارشی محو می‌شود، آنها همدیگر را تقویت می‌کنند؛ به همان ترتیب نیز تمایز بین جمعیت و رهبر، توده و حزب عمل می‌کند. هر کدام در دیگری پیچ می‌خورد. هر کدام از درون، از دیگری می‌گسلد، تا اینکه از کسب خود-شناختی آن جلوگیری کند. برای نمونه میشلز تأکید دارد که جدایی بورژوازی آن‌ها را با پرولتاریا هم‌تراز نموده و به آگاهی طبقاتی جانی تازه می‌بخشد. این اعضای بورژوازی - «فلاسفه، اقتصاددانان، جامعه‌شناسان و مورخان» - به دگرگونی غریزی، شورش ناخودآگاه به روشن، و آرمان آگاهانه کمک می‌کنند. میشلز می‌نویسد،

• تاکنون جنبش‌های طبقه بزرگ در تاریخ بطور ساده با این تأمل آغاز شده است: ما تنها نیستیم، و ما متعلق به توده‌های بدون آموزش و حقوق قانونی هستیم، و باور داریم که به ما ظلم می‌شود، اما این باور به شرایط و وضعیت ما، توسط دیگرانی که از مکانیسم‌های اجتماعی بهتر خبر دارند و بنابراین بهتر می‌توانند قضاوت کنند، نیز تأیید می‌شود؛ از آنجا که مردم با فرهنگ بالا در مورد آرمان‌رهایی ما نیز چنین درکی دارند، آنگاه چنین آرمانی صرفاً یک خیال خام و واهی نیست.^{۲۸}

در واقع، جدایی از بورژوازی که شامل اکثریت رهبران سوسیالیست اروپایی، می‌شود، همانقدر به

۲۷ روبرت میشلز، «احزاب سیاسی»

اهداف روانی کمک می‌کند که به اهداف تکنیکی: آن‌ها کارگران را قادر به تأمل در مورد خود می‌نمایند؛ آن‌ها نقطه نظر خود را از خارج از کارگران ارائه می‌دهند و این امر می‌تواند کارگران را نسبت به شرایط خود بیدار نماید.

این دیدگاه که از بیرون می‌آید، می‌تواند از درون جنبش کارگران نیز تولید شود. رهبرانی که از میان کارگران می‌آیند، بطور ناخواسته تحت شرایط خاص و به طور شانس‌ی به بالا رانده می‌شوند. میشلز از لوبن نقل می‌کند، «رهبر معمولاً زمانی تحت رهبری بوده است». کار حزبی می‌تواند کارگر را از طبقه تا حدی جدا کند که به فعالین حزبی پول پرداخت شود (و در نتیجه فعالین منبع درآمد جدیدی به دست آورند)، تا آن اندازه که آن‌ها صاحب اهداف خاصی برای فعالیت حزبی می‌گردند، و تا آن اندازه که پرستیژ به رهبران ضمیمه می‌شود - احساس می‌شود که صاحب منصبی برای عده کثیری باقی می‌ماند. میشلز با استفاده از روزنامه حزب این نکته را نشان می‌دهد: «سر مقاله <ما>، که به نام یک حزب بزرگ نوشته می‌شود، اثر بسیار زیادتری حتی نسبت به برجسته‌ترین نام‌ها دارد.»^{۲۹} مقاله یا سرمقاله دیگر مربوط به یک فرد نیست. آن توسط نیروی جمع که آن را فرموله کرده است، حمایت می‌شود.

میشلز نتیجه می‌گیرد، «کسی که می‌گوید سازماندهی، می‌گوید الیگارش‌ی». شور و شوق سیاسی - لذت از خود گذشتگی، هیجان مبارزه - الهام بخش توده است، اما آن نمی‌تواند پایدار بماند. جمعیت پراکنده می‌شود و مردم به خانه می‌روند. زنده نگه داشتن مبارزه نیاز به کادر حرفه‌ای و فدایی دارد، عده قلیلی که خود را وقف امری والا می‌کنند. خود این خواسته عده قلیلی را از عده کثیری جدا می‌کند. حزب سوسیالیست با طبقه کارگر یکسان نیست. کارگران به طور خودکار سوسیالیست نیستند و سوسیالیست‌ها نیز ضرورتاً کارگر نیستند. حزب می‌تواند اعضای از طبقه بورژوازی یا کارگر داشته باشد (لازم به ذکر دیگر طبقات نیست). این اعضا می‌توانند فعال باشند یا نباشند، رهبر باشند و یا رهبری شوند. طبقه به منافع مختلفی از جمله فردی یا سیاسی تکه تکه می‌شود. میشلز می‌نویسد: «حزب به عنوان یک نهاد، بخشی از یک مکانیسم، لزوماً با کلیت اعضای آن، و از آن کمتر به طبقه‌ای که اعضا تعلق دارند، قابل شناسایی نیست.»^{۳۰} حزب بیشتر نتیجه مجموع منافع اعضای آن است. خود عدم - هویت طبقه و حزب، شکاف بین عده اندک و بیشتر، چیز جدیدی را پدید می‌آورد.

ما در مورد این «چیز جدید» در ایده پرستیژ، هویت‌شناختی، و نکته بیرونی که طبقه کارگر از طریق آن می‌تواند بر خودش تأمل نماید، تذکر داده‌ایم. این ایده‌ها نشان می‌دهند که حزب یک فضای روانی غیرقابل تقلیل به اعضای آن است و از نیازهای فنی که آن برآورده می‌کند، جدا می‌شود. میشلز این فضا را تشخیص می‌دهد و آن را با برنامه حزب نشان می‌دهد. او می‌نویسد، «یک حزب نه یک وحدت اجتماعی است و نه اقتصادی. آن بر پایه یک برنامه سیاسی قرار دارد.»^۳ این برنامه شامل مجموعه‌ای از اصول حزبی است، که بطور صوری و ظاهری نقطه گم شده وحدت را بر پایه «ایده» طبقه کارگر قرار می‌دهد. مطمئناً، این وحدت نظری و تنوریکی نمی‌تواند تضادهای طبقاتی اساسی‌تری که خود را در حزب نشان می‌دهند، از بین ببرد. میشلز می‌گوید، «در عمل، پذیرش برنامه برای لغو تضاد بین منافع سرمایه و کار کافی نیست.» به عبارت دقیق‌تر، جمعی که در حزب متحد شده است همیشه مازاد بر، و هیچ‌گاه بطور کامل همساز با، منافع خاصی نیست. درجه‌ای از خودبیگانگی، عدم-هویت غیر قابل حذف کردن است. خود واقعیت یک حزب-یا هر چیزی که کار سازمانی انجام می‌دهد-یک نیروی ضد تمایل شخصی را اعمال می‌کند. اگر تمایلات شخصی کافی بودند، اگر آن‌ها خیلی ساده می‌توانستند در نتایج خوشحال‌کننده متراکم شوند، اگر توده توانایی این را داشت که درک کند و به آنچه که می‌خواهد برسد، هیچ‌گاه رهبران ظهور نمی‌کردند. اما این شکاف غیر قابل تقلیل است، در درون حزب، تکرار تضادی که جامعه را گسیخته می‌کند، دیده می‌شود.

مواظب شکاف باش

روانکاوی به ما کمک می‌کند تا این شکاف را درک کنیم. آن به ما اجازه می‌دهد تا بفهمیم که چرا تقسیم بین شماری اندک و زیاد، نمی‌تواند به عنوان تقسیم بین واقعی و ایده‌ال، عمل‌گرایی و آرمانی تبلور کند، بلکه به عکس اذعان به ترکیبی است که امکان شکاف را فراهم می‌کند: ناممکن بودن شرط امکان سیاست کمونیستی است. فقدان-هویت بین مردم و حزب آن چیزی است که به هر کدام امکان می‌دهد که کمتر یا بیشتر از آنچه که هستند بشوند، برای هر کدام این امکان را فراهم می‌آورد که توانمند شود، از دیگری جدا گردد و قدم فراتر نهد. میشلز این شکاف را به عنوان ظرفیت از دست رفته توده که توسط رهبر تأمین می‌شود و آگاهی از دست رفته طبقه کارگر که توسط فراریان بورژوازی تدارک دیده می‌شوند، مشخص می‌کند. او با اذعان به اینکه این تدارکات تکنیکی ناقص

باقی می‌مانند، اینکه سازمان چیزی بیش از یک ابزار است، آن‌ها را با گرایش‌های روانی توده‌ها تکمیل می‌کند. چنانچه قدرانی، پرستیژ، تقلید، و هویت نشان می‌دهند رهبران ابزاری هستند که توسط آنان توده می‌تواند خود را احساس کند و لذت ببرد. بنابراین اشارات خود میشلز نقطه ورودی را برای روانکاوی ایجاد می‌کنند.

لاکان ناخودآگاهی فرویدی را با یک شکاف، شکاف بین آن چیزی که اتفاق می‌افتد و آنچه که تحقق نیافته باقی می‌ماند، مربوط می‌کند.^{۳۲} این به منزله اینکه چیزی اینجاست و آنجا نیست نمی‌باشد، بلکه مربوط به اینکه آن وجود دارد یا ندارد، است. به بیان دقیق‌تر، تحقق نیافته می‌گذارد که احساس شود؛ آن به نوعی فشار می‌آورد. حزب کمونیست یک فرم سیاسی برای فشار به مبارزات تحقق نیافته مردم است که امکان تمرکز و هدایت این فشار به یک شیوه معین، تا اینکه هر شیوه دیگری، را فراهم می‌کند.

اینکه موضوع سیاست جمعی است بدین معنی است که اقدامات آن را نمی‌توان به اقدام‌هایی که مربوط به کنشگری، اقدام‌های فردی مانند انتخاب یا تصمیم است، تقلیل داد. در عوض همانطور که در بخش سوم بحث شد، سوژه جمعی از طریق گسست و وقفه و ویژگی معطوف به گذشته این وقفه‌ها نسبت به سوژه‌ای که آن‌ها بیان می‌کنند، تحت تأثیر قرار داده می‌شود. دقت سوژه می‌تواند نشان دهنده این امر باشد که فقط رخدادی، فقط مختل‌کننده‌ای است، که کاملاً از بدنه، مردم، نهاد جدا گشته یا جلو افتاده و در نتیجه بدون جوهر یا محتوی است. اما این امر، سماجت سوژه در فشار به تحقق نیافته را نادیده می‌گیرد. این سماجت نیاز به یک بدن، یک حامل دارد. بدون حامل، آن در تنوع امکانات پراکنده می‌شود. اما با یک حامل میزان امکانات تقلیل می‌یابد. بعضی از احتمالات حذف می‌شوند. برخی از فرجام‌ها تحت تأثیر قرار می‌گیرند. این فقدان و کمبود شرط ممکن سوژه، بخشی متشکل از ذهنیت است. اشکال سیاسی-احزاب، دولت‌ها، ارتش‌های چریکی، حتی رهبران-خود را در درون این بخش قرار می‌دهند. اگرچه آن‌ها می‌توانند و اغلب بت می‌شوند (در مقامی قرار داده می‌شوند که فقدان را پنهان می‌کنند یا چاره کامل آن قلمداد می‌شوند)، واقعیت بت‌سازی نباید از شرط مهمتر شکاف و اشغال و تصرف آن منحرف شود.

مفهوم روانکاوی «انتقال» [انتقال امیال و افکار سرکوب شده. م] بستگی به این شکاف داشته و بیان این شکاف است. در شیوه بالینی، انتقال مستلزم رابطه بین تحلیل‌گر و تحلیل‌شونده است. چه نوعی

از احساسات و عواطف در تجزیه و تحلیل بسیج‌کننده هستند و آن‌ها برکدام ساختار گواهی می‌هند؟ برای نمونه، آیا تحلیل‌شونده طرفداری تحلیل‌گر را می‌خواهد؟ آیا می‌خواهد او را اغوا کند، با او بجنگد، او را نابود کند؟ لاکان، اذعان به راه‌های متعددی برای درک انتقال می‌کند، اما این ایده را که تحلیل از طریق اتحاد تحلیل‌گر و بخش سالم نفس سوژه صورت می‌گیرد را رد می‌کند (ایده‌ای که در برخی از نسخه‌های روانکاوی آمریکایی وجود دارد). لاکان می‌نویسد «این یک تز است که همه چیز مربوط به واژگون‌سازی است، یعنی آگاه کردن نسبت به این شکاف، در واقع، تحقق یافته در اینجا در زمان حاضر.»^{۳۳} عمل‌کرد انتقال در تحلیل به زور وارد شدن در این شکاف است. از طریق انتقال، عاملیت‌های ناخودآگاه مختلف در سوژه آشکار می‌شوند. همانطور که تحلیل‌شونده حضور در انتقال را می‌آموزد، او می‌تواند «دیگری» درونی را تشخیص دهد و مثلاً نشانی راهی را بدهد که یک پدر و مادر «دیگر» یا جامعه‌گرایی «دیگر» تمایل او را شکل داده است.

انتقال برای تئوری حزب به خاطر عمل‌کرد آن «به عنوان حالت دسترسی به آنچه که در ناخودآگاه پنهان است»^{۳۴}، مهم می‌باشد. انتقال تأثیر یک «دیگری» را در ورای تحلیل‌کننده و تحلیل‌شونده ثبت می‌کند: رابطه تحلیلی به اثر متقابل آن‌ها قابل تقلیل نیست؛ اینجا جای ظهور «دیگری» است. انتقال به تئوری حزب به معنای دقیق کمک به «حالت دسترسی به آنچه که در ناخودآگاه پنهان است»، می‌باشد. حزب شکلی است که به تخلیه‌ای که پایان یافته است دسترسی دارد، به جمعیتی که به خانه رفته است، به مردمی که آنجا نیستند اما با وجود این به آن‌ها اعمال فشار می‌کند. از این رو، آن یک رابطه انتقالی است.

البته حزب یک جلسه تحلیل نیست. رهبران و کادرها روانکاو نیستند. با این حال این بدان معنی نیست که چیزی مانند انتقال در رابطه میان توده و حزب نمی‌تواند عمل کند. در واقع، تأکید میشلز بر قدردانی اشاره به تأثیر انتقال دارد، عشقی که بر خلاف عقل سلیم، پایبندی مردم به رهبران یک سازمان را پریزی می‌کند. میشلز استدلال می‌کند آن‌هایی که احساس می‌کردند هیچ نیستند، الان کسانی بنام آن‌ها در حال مبارزه بودند، آنها عموماً احساس قدردانی نسبت به قهرمانان خود دارند. ما در اینجا می‌توانیم اضافه کنیم که مردم در یک گروه، اغلب نسبت به آن‌هایی سپاسگذار هستند که قدم پیش می‌گذارند، کار می‌کنند و مسئولیت می‌پذیرند. احساس قدردانی، رهبری را همچون یک

موهبت می‌نمایاند، اما موهبتی که با آنچه که پادشاه به مردم ارزانی می‌کند تفاوت دارد. در عوض، میشلز تا جایی که بر رهبری در دموکراسی‌ها متمرکز شده است، او به رهبری اشاره دارد که توده به طور مشروط از خود تولید می‌کند و به خود ارزانی می‌دارد. این‌ها رهبرانی هستند که مردم نسبت به آن‌ها احساس قدردانی می‌کنند.

حتی موهبتی که جمعیت به خودش عطا می‌کند بدون هزینه نیست. ژنیک اشاره می‌کند که از نظر لاکان زبان یک موهبت خطرناک است: «ان خودش را به ما به عنوان رایگان پیشکش می‌کند، اما وقتی که ما آن را پذیرفتیم ما را مستعمره می‌سازد.»^{۳۵} این موهبت، پیوندی بین دهنده و گیرنده ایجاد می‌کند. پذیرش یک پیوند ایجاد می‌کند. «قدردانی» از قدرتِ انقیادِ پیوند خبر می‌دهد، نیروی محسوس رابطه بین دهنده و گیرنده، فشاری است که نشان می‌دهد هدیه بیش از یک تبادل است. پس آن چه اهمیت دارد این است که این پیوند تأثیر موهبت و نیرویی که آن اعمال می‌کند، می‌باشد. هدیه متشکل از یک جامعه‌گرایی است و آن بر دوش ما خواسته‌هایی می‌گذارد که جدا از آن‌هایی است که دهنده دارد.

لاکان از این جامعه‌گرایی به عنوان «دیگری» یا امر نمادین یاد می‌کند. انتقال، اجزای مختلف آن، فرایندهای ناخودآگاه و دیدگاه‌های که در درون «دیگری» قرار دارند را آشکار می‌سازد. فضای «دیگری» یک فضای ناهمگن، شلوغ با ترکیبی از احساسات، فشارها، و دل‌بستگی‌هاست. آن در بر دارنده ویژگی‌های ساختاری، ویژگی‌های پویا، فرایندهایی که جلو و عقب می‌روند، در یکدیگر جریان می‌یابند و از نظر اهمیت تغییر می‌کنند، است. اشکال متعدد و مختلفی وجود دارند و این ساختارها و فرایندها را شکل می‌دهند.

ویژگی‌های این فضای «دیگری» که لاکان آن را برجسته می‌کند، شامل من آرمانی، آرمان من، و ابرمن است. همان‌طور که ژنیک توضیح می‌دهد، لاکان انعطاف بسیار دقیقی به این اصطلاحات فرویدی می‌دهد:

من «آرمانی» به معنی خود-انگاره آرمان‌گرایانه از سوژه است (طوری که من می‌خواهم باشم، طرزی که دوست دارم دیگران مرا نگاه کنند)؛ آرمان من، کنشگری است که تلاش دارم نگاه خیره‌اش را با تصویر نفس (اگو) خود تحت تأثیر قرار دهم، «دیگری» بزرگی که مواظب من است و مرا مجبور به بهترین تلاش‌هایم می‌کند، ایده‌الی که من تلاش دارم

دنبال کنم و عملی سازم؛ و ابرمن درست همین عاملیت از جنبه کینه‌توزانه، سادیستی، مجازات‌گری است.^{۳۶}

من آرمانی گونه‌ای است که سوژه خود را تصور می‌کند. آرمان من از نقطه‌ای است که سوژه از آنجا به خود می‌نگرد. و ابرمن قاضی است که هنگامی که سوژه در کسب هر کدام از این ایده‌ال‌ها با شکست اجتناب‌ناپذیر، و چاره‌ناپذیری مواجه می‌شود، آن را زجر می‌دهد. این سه نکته با هم پیوند می‌خورند: آرمان من تصویر سوژه را مورد رسیدگی قرار می‌دهد. از آنجا که قرار است آرمان من این واریسی را انجام دهد، سوژه سرمایه‌گذاری خاصی بر آن می‌کند. سوژه به آرمان من برای ثبات یا حس استقلال خود نیاز دارد. به خاطر همین نیاز، آن در مقابل به رسمیت شناختن اینکه آرمان من چیزی جز یک تأثیر ساختاری نیست مقاومت می‌کند و از قدرت همزمان آرمان من و بی‌کفایتی آن رنجیده خاطر است. علاوه بر این، در تلاش برای برآورده کردن انتظارات آرمان من، سوژه ممکن است با میل خود سازش کند. آن ممکن است خیلی زیاد تسلیم شود، چنین چیزی اینکه چرا ابرمن می‌تواند چنین شدت عمل بی‌امان و مفرطی را اعمال کند، را توضیح می‌دهد: آن سوژه را به خاطر خیانت مجازات می‌کند.^{۳۷}

ویژگی‌های فضایی که در آن «دیگری» ممکن است همچون یک فرد به نظر رسد، چیز بیشتری جز یک باقی‌مانده فرویدی نیست. [از نظر لاکان من یا اگوی فرویدی دست و پا ندارد و امری ساختاری است.] نه فقط این ویژگی‌ها مشترک هستند بلکه آن‌ها شهادت از کار جمعی می‌دهند که فروید در روان‌فردمحصور می‌نمود. چنین ویژگی‌هایی در همه جمع‌هایی که با گروه‌های دیگر رقابت می‌کنند و همچنین به خودشان از منظر دیگر گروه‌ها نگاه می‌کنند، عمل می‌نمایند. شهرها و ملت‌ها، مدرسه‌ها و احزاب همه خود-انگاره‌هایی هستند که از طریق فرایندها و دیدگاه‌های «دیگری» قالب‌بندی می‌شوند. انتقال که در روانکاوی صورت می‌گیرد، دو ویژگی اضافی از فضای «دیگری» را نشان می‌دهد: سوژه‌ای که فرض می‌شود بداند و سوژه‌ای که فرض می‌شود باور داشته باشد.^{۳۸} این عناصر مفروضاتی در درون سوژه هستند و ویژگی‌های ساختاری که سوژه به عنوان حمایت از میل خودفرض می‌کند، را تنظیم می‌کنند. آن چه سوژه باید بداند هیبتی است که راز میل را حفظ می‌کند. آن حقیقت را

۳۶ همانجا

۳۷ جودی دین، افق کمونیستی

۳۸ همانجا

می‌داند. خدا، سقراط، و فروید و همچنین نقش‌های نهادی مانند والدین، آموزگار، متخصص، و کشیش می‌توانند چون مرکز دانش برای، و در مورد سوژه عمل کنند. برای نمونه ابتدای یک سرمقاله که توسط روزنامه‌نگار چپ، پل میسون، در گاردین چاپ شده، را در نظر بگیرید:

یکی از نتایج مثبت داشتن نخبگان جهانی این است که حداقل می‌دانند چه خبر است. ما، توده‌های فریب‌خورده، ممکن است دهه‌ها منتظر بمانیم تا اینکه بفهمیم کدامیک از پدوفیل‌ها در مکان‌های بالا وجود دارند؛ و کدام یک از بانک‌ها جنایت‌کار یا ورشکسته هستند. اما نخبگان باید بلادرنگ بدانند- و بر این اساس پیش‌بینی‌های دقیق نمایند.^{۳۹}

میسون به معنای واقعی کلمه نخبگان جهانی را مانند سوژه‌ای که فرض می‌شود بداند معرفی می‌کند. نه فقط نخبگان حقایق زشت و پلید آزار جنسی کودکان و بالا کشیدن و اختلاس را می‌دانند، بلکه آن‌ها را بلادرنگ و در موقع اتفاق افتادن می‌فهمند، در حالی که ما بقیه فریفته باقی می‌مانیم. در واقع، یک سؤال ماندگار بعد از بحران اقتصادی ۲۰۰۸-۲۰۰۷ این بود که چرا نخبگان نمی‌دانستند. چطور شد که هیچ‌کس آمدن بحران را ندید؟

لاکان می‌نویسد: «به محض آنکه سوژه‌ای که فرض می‌شود بداند در جای دیگری قرار دارد... انتقال وجود دارد.»^{۴۰} تجزیه و تحلیل بستگی به انتقال دارد: تحلیل‌گر باید برای تحلیل‌شونده به عنوان سوژه‌ای که فرض می‌شود بداند عمل می‌کند. تحلیل‌شونده شروع به صحبت در مورد علایم می‌کند، کار آنالیز را انجام می‌دهد، زیرا او می‌داند که تحلیل‌گر حقیقت را می‌داند، در حالی که در واقع این کار اوست که حقیقت را تولید می‌کند. وقتی که سوژه این واقعیت را تشخیص دهد که تحلیل‌گر نمی‌داند، تحلیل می‌تواند به پایان خود برسد.

ژیزک نشان می‌دهد سوژه‌ای که فرض می‌شود باور دارد باید به یک نسخه بنیادی تری نسبت به آنی که فرض می‌شود بداند، اعتقاد داشته باشد.^{۴۱} او توضیح می‌دهد:

برای کسی که اعتقاد متجسم می‌تواند به «چیزهای اجتماعی» نسبت داده شود، و نیز کسی که از آن محروم است، هیچ ذهنیت بلادرنگ، حاضر بخود پویا وجود ندارد. برخی باورها وجود دارند، بنیادی‌ترین باورها از همان ابتدا باورهای «غیر متمرکز» «دیگری» هستند؛ بنابراین

۳۹ پاول میسون، گاردین 07-07-2014

۴۰ ژاک لاکان، چهار مفهوم اساسی روانکاوی

۴۱ ابژه والای ایدئولوژی

پدیده «سوژه‌ای که فرض می‌شود باور دارد» جهانشمول است و از نظر ساختاری ضروری.^{۴۲} سوژه‌ای که باید باور کند اشاره به این جابجایی غیرقابل اجتناب باور به برخی دیگر دارد. نمونه‌های مشخص آن حفظ داستان بابا نونل برای بچه‌ها یا فرض برخی از افراد عادی که به ارزش‌های عمومی باور دارند، را شامل می‌شود. توصیف میشلز از آن‌هایی که از بورژوازی جدا گشته و به پرولتاریا پیوسته‌اند، نمونه دیگری را ارائه می‌دهد. پرولتاریا از طریق آنان باور می‌کند که شرایط اشان فقط ناشی از بدبختی نیست. بلکه ناعادلانه است.

ژیزک بر عدم تقارن بین سوژه‌ای که باید بداند و سوژه‌ای که باید باور داشته باشد، تأکید می‌کند. باور انعکاسی است، باوری است که دیگری باور دارد. او می‌نویسد: «من هنوز به کمونیسم باور دارم معادل این است که گفته شود > من باور دارم که هنوز افرادی وجود دارند که به کمونیسم باور دارند.>»^{۴۳} از آنجا که باور یعنی باور به باور دیگری، هر فردی می‌تواند از طریق دیگری باور داشته باشد. فرد دیگری می‌تواند برای ما باور کند. آگاهی متفاوت است. اگر دیگری بداند به معنی این نیست که من می‌دانم. من فقط می‌توانم برای خودم بدانم. بنابراین جای تعجبی نیست که ترجیح بند تکراری ایدئولوژی سرمایه‌داری معاصر این است که فرد باید خودش را پیدا کند. سرمایه‌داری متکی بر جدایی ما از یکدیگر است. از این رو آن در همه حالات بیشترین تلاشش را برای جدا کردن و منفرد کردن ما می‌کند.

نهادهای نظم‌های نمادینی هستند که فضای اجتماعی را سازماندهی و متمرکز می‌کنند. آن‌ها «دیگری» را «استوار می‌کنند»، البته نه به معنی از جنبش و حرکت باز داشتن آن، بلکه به معنی در ارتباط قرار دادن آن با اثرات بلادرنگ جامعه‌گرایی. این «در ارتباط قرار دادن» به این پیوند اساس می‌دهد، به آن نیرو می‌بخشد، آن را برای اعمال فشارش توانا می‌سازد. حزب یک سازمان و تمرکز جامعه‌گرایی از سوی یک سیاست خاص است. برای کمونیست‌ها این سیاستی از، و برای طبقه کارگر، تولیدکنندگان، ستم‌دیدگان، مردم به عنوان بقیه ما می‌باشد. «حزب» تأثیرات من آرمانی، آرمان من، ابرمن سوژه‌ای که فرض می‌شود بداند، و سوژه‌ای که فرض می‌شود باور دارد را به هم گره می‌زند. محتوای ویژه هر کدام از این اثرات جزئی در طول زمان و مکان تغییر می‌کند، حتی اگر عملیاتی که آنها مشخص می‌کنند به شکل ویژگی‌های حزبی باقی بمانند.

به طور معمول، من آرمانی در احزاب کمونیست به شکل رفیق خوب تصور می‌شود. رفیق خوب می‌تواند یک مبارز شجاع، سازمانده ماهر، سخنران فاضل، یا کارگذاری وفادار باشد. در مقابل، آرمان من نکته‌ای است که با آن رفاقت ارزیابی می‌شود: چگونه و با چه هدفی شجاعت، مهارت، موفقیت و وفاداری به حساب می‌آید؟ ابرمن حزب به ما دائماً اتهام شکست در همه عرصه‌ها را می‌زند. ما به اندازه کافی کار نمی‌کنیم، حتی با وجود فداکاری‌هایی که ما به خاطر حزب می‌کنیم، ما همیشه بیش از حد کار کرده‌ایم، آن ما را شماتت می‌کند. هر کدام از این موقعیت‌ها به طور متنوعی می‌توانند صریح و مبهم، منسجم و یا متناقض باشند. از آنجا که حزب در یک عرصه رقابت‌امیز قرار دارد، از آنجا که آن دولت نیست بلکه یک ارگان است، ارمان‌ها و احکام دیگری وارد این ترکیب می‌شوند: این شامل مبارزه طبقاتی در درون حزب، چالشی که در شکل آگاهی بورژوازی ارانه می‌شود، می‌گردد. در عین حال واقع‌شدگی حزب بدان معنی است که فضایی که آن فراهم می‌کند لزوماً تأثیراتش فراتر از اعضای حزب می‌رود، و برای کسانی که ممکن است به آن بپیوندند، برای متحدین و رفقای مسافر، و همچنین برای اعضای گذشته یا دشمنانش نکات قابل رجوع و تصاویری را ارائه می‌دهد.

ایده‌های سوژه‌ای که باید باور کند و بداند، به ویژه برای فکر کردن در مورد این تأثیرات که فراتر از اعضای حزب می‌روند، مفید می‌باشند. منتقدان حزب کمونیست، حزب را به خاطر ادعای دانستن، برای عمل کردن به عنوان مکان دانش علمی و انقلابی سرزنش می‌کنند. این تخصص قاهری نه تنها به عنوان منحصر بفرد بودن بلکه به خاطر نادرست بودن نیز مورد استهزا قرار گرفته است: دانش زندگی کردن با، واکنش به، و مبارزه بر علیه قدرت ستمگر، متعلق به مردم است و نمی‌تواند به مجموعه‌ای از قوانین اهنین توسعه تاریخی محدود شود. با توجه به این نقد، که به طور گسترده‌ای در بیداری ۶۸ در میان چپ مطرح شد، جای تعجب دارد که با این وجود فروپاشی اتحاد شوروی چنان ضربه محکمی به سازماندهی کمونیستی و سوسیالیستی در ایالات متحده، انگلستان و اروپا زد. در سال ۱۹۸۹ فقط عده کمی از اتحاد شوروی حمایت می‌کردند. اکثراً متفق‌القول بودند که بوروکراسی در حال احتضار بود و نیاز به اصلاحات بازار وجود داشت. پس چرا فروپاشی آن چنین اثری بر جا گذاشت؟ «سوژه‌ای که فرض می‌شود باور دارد» به درک این واکنش عجیب و غریب کمک می‌کند. آنچه که هنگام فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی از دست رفت، سوژه‌ای که بدان باور داشتند، انتقال یافت، سوژه‌ای که دیگران از طریقش باور داشتند. وقتی که این سوژه باور شده از بین رفت، آنگاه چنین به نظر رسید که کمونیسم از نظر ایدئولوژیکی شکست‌خورده است. به عنوان یک مثال بیشتر، ما

می‌توانیم حساب‌های اولیه مقامات حزب کمونیست و خانه‌های بیلاقی و امتیازاتشان را در نظر بگیریم. این موضوعات در عمل حمله سبک‌تری به سوژه‌ای که باید باور داشته باشد، وارد کرد: حتی حزب هم به کمونیسم باور ندارد. اما در واقع این حمله در آنجایی شکست خورد، که همه آن‌ها در هر حال کارمند و اجیر بودند. تا آنجا که آن‌ها یک هدف داشتند، آن‌ها تائیدی بودند بر عمل‌کرد جاری سوژه‌ای که باید باور کند. حزب ناقص، و خشکیده هنوز می‌توانست برای ما باور ایجاد کند. وقتی که آن کاملاً فرو ریخت، ما آن «دیگری» که از طریقش باور می‌کردیم را از دست دادیم.

سازمانگر حزبی

نوشته‌های دهه ۱۹۳۰ در «سازمانگر حزبی»، نشریه حزب کمونیست ایالات متحده برای استفاده درونی سازمانگران فردی و منطقه‌ای، مجموعه‌ای از تأثیرات پویا و ساختاری که در حزب با هم گره می‌خورند را نشان می‌دهند.

اولین نمونه در هم پیچیده شدن من آرمانی و آرمان من در حزب را نشان می‌دهد. نویسنده به وضوح داستانی را شرح می‌دهد که چگونه کمیته حزبی منطقه برای کمک‌های غذایی به یک زن و بچه‌هایش مبارزه کرد. همان‌طور که او توضیح می‌دهد، کارگران «مانند یک دیوار استوار ایستادگی کردند و تقاضای غذا نمودند...» سرپرست بزدل امداد، «یک ابزار سرمایه‌داری»، پلیس را خبر نمود، پلیس هجوم آورد و سازمانگر حزب کمونیست را توقیف نمود. «اما غرش کارگران و قاطعیت من برای مبارزه، ترس در دل افراد پلیس انداخت.» پلیس تقاضای کمک نمود و آنان «قاضی بزرگ و چاق مندرینسکی» را همراه خود آوردند. سازمانگر با ارائه تصویری قهرمانانه از خود، کارگران، و حزبی که در مقابل سرپرست امداد کاپیتالیستی، پلیس، و قاضی ایستادند و برای جلوگیری از گرسنگی یک زن و فرزندانش به مبارزه پرداختند، تعریف می‌کند، «من مستقیماً به او نگاه کردم و گفتم: <شما برای چه آمده‌اید، برای کمک به این ابلیسی که نمی‌خواهد به این مادر و سه فرزندش یاری رساند، آمده‌اید؟ برای شما مهم نیست... شمایی که شکم خود را پر از استیک نموده‌اید.>». قاضی به پلیس دستور زندانی کردن سازمانگر را می‌دهد. اما پلیس با «دیدن عزم کارگران» مجبور می‌شود او را رها کند.^{۴۴} کارگران مانند توده جمعیت، یک دیوار خروشان استوار ظاهر می‌شوند. حضور آنان پلیس را مجبور می‌کند که از منظر حزب کمونیست نگاه کند و تشخیص دهد که کارگران متحد قوی‌تر از هر قاضی

و دستورش هستند.

مثال دوم بعد ابرمین حزب را نشان می‌دهد. در دهه ۱۹۳۰، «سازمانگر حزبی» مملو از مقالاتی در مورد نحوه عضوگیری و حفظ اعضای جدید بود. نویسندگان - بسیاری ناشناس، خیلی از سازمانگران منطقه‌ای - بطور ماهانه هیجان خود را در مورد افزایش اعضای جدید ابراز می‌کنند و ناراحت از شکست حزب در حفظ آنان هستند. آن‌ها نگران هستند که جلساتشان بیش از حد طولانی است. اینکه جلسات را، سر ساعت شروع نمی‌کنند، به پایان نمی‌برند و به اندازه کافی «سریع نیستند».^{۴۵} آن‌ها یکی پس از دیگری بهترین طرح را برای جلسه حزبی توصیه می‌کنند: زمان جلسات بیشتر از دو ساعت نباشد، از دو ساعت و نیم فراتر نرود، سه ساعت نهایت مطلق آن در نظر گرفته شود. به سازمانگران حزبی توصیه می‌شود که اعضای جدید را از در خانه‌هایشان بردارند و به جلسات حزبی ببرند. به اعضا یادآوری می‌شود که با نیروهای تازه صحبت کنند. سازمانگران حزب کمونیست در مجله از حس «شور و هیجان و تمایل جدی کارگران» می‌نویسند، اما خود را به خاطر این واقعیت که کارگران حزب را رها می‌کنند، سرزنش می‌نمایند:

عضو جدید به یک واحد عادی حزب می‌آید و درمی‌یابد که گروهی از غریبه‌ها با زبانی نامفهوم و فنی صحبت می‌کنند که او نمی‌فهمد. هیچ‌کس به او توجه زیادی ندارد و او تقریباً به حال خودش رها می‌شود.... شور و شوقش کم می‌شود، او دلسرد می‌گردد، اشتیاقش را از دست می‌دهد و در نهایت حزب را ترک می‌نماید.^{۴۶}

«چارگن یا نامفهوم» نشانه مشکل است. «چارگن» به معنی این است که حزب و مردم با یک زبان صحبت نمی‌کنند. آن نشانه اختلاف بین کارگران و اعضای حزب، حتی وقتی که اعضای حزب کارگر هستند، می‌باشد. زبانی که اعضای حزب از آن بهره می‌برند، ایده‌هایی که آن‌ها را قادر می‌سازند تا جهان را در شرایط دیگری به جز کاپیتالیسم ببینند، تعلق را تسهیل و به طور همزمان مانع می‌گردند. خود فعالیت‌هایی که آن‌ها به عنوان کمونیست دنبال می‌کنند - خواندن، بحث کردن، جلسه گذاشتن، اعلامیه پخش کردن، سازماندهی کردن، آموزش دیدن - آنها را از کارگران جدا می‌سازند. آنچه آن‌ها را کمونیست می‌سازد، آن چیزی است که آن‌ها را از محدودیت‌های کاپیتالیسم جدا می‌سازد، زیرا به آن‌ها قدرت سیاسی و اعتقاد راسخ می‌دهد و شکافی را در موهبت تعلق اقتصادی حک می‌کند. آن‌ها

فقط تولیدکنندگان اقتصادی نیستند. آن‌ها تولیدکنندگان سیاسی هستند که نه کالا بلکه قدرت جمعی ایجاد می‌کنند.

یک توصیه برای غلبه بر این تقسیم‌بندی تصور خود به عنوان یک رفیق، و نه یک پروفیسور است.^{۴۷} به سازمانگران توصیه می‌شود که «نه همچون یک سخنور خودنما یا نظریه پردازی کمونیست مجرب» صحبت کنند، بلکه فقط «یکی از کارگرانی، که در واقع هستند، شوند».^{۴۸} توصیه‌های دیگر عبارتند از پیشرفت بیشتر کادرها، و تلاش بیشتر در تحصیلات. برخی دیگر یک نوع رابطه انتقالی را برجسته می‌کنند که می‌تواند از طریق «ملاقات کارگران حداقل دو یا سه بار در هفته، آشنایی با اسم و رسم و مشکلات فردیشان، و صدا زدن آن‌ها بنام‌هایشان، و ایجاد احساس یکی شدن با آنها»^{۴۹} بوجود آید. تصور خود به عنوان یک رفیق، به ویژه وقتی که همراه با دستورالعمل‌هایی باشد که به فرد بگوید بطور عادی چه کاری را انجام دهد، منجر به یک چرخش انعکاسی در زندگی روزمره می‌شود و فرد از منظر حزب به آنچه که انجام می‌دهد، می‌نگرد.

همان میلی که باعث می‌شود مردم به حزب بپیوندند، آن‌ها را از توده جدا می‌کند. هنگامی که آن‌ها کمونیست شدند، خود و جهان را از منظری که حزب باز نموده است، می‌نگرند. آن‌ها به جهان از دیدگاهی متفاوت نسبت به آنچه که قبلاً می‌نگریستند، نگاه می‌کنند. با این حال، آنان ناگزیرند که خود را همچون کارگرانی که هستند، و ملزم به مبارزه اقتصادی می‌باشند، نیز در نظر بگیرند. از این رو توصیه می‌شود: «کم کم از شرایط کارخانه جلو رفته و بسرعت به مسئله کاهش حقوق، بیکاری و سپس نیاز به سازماندهی رسید. در ابتدا نباید بیش از حد اصرار نمود».^{۵۰} سازمانگر باید از منظر کارگر شروع کند و کارگر را به تغییر در چشم‌انداز راهنمایی کند تا اینکه وی بتواند از جایگاه متفاوتی بنگرد. بُعد آبرمن حزب از ظرفیت آن برای ارائه من آرمانی و آرمان من غیرقابل جدا کردن است.

انتقادات درونی که نشریه «سازمانگر حزبی» مطرح می‌کند، بی‌امان و بی‌رحمانه هستند. برای هر موفقیت در افزایش اعضا، یک دستور برای کار بیشتر و کار بهتر وجود دارد. یک مقاله به شیوه‌های رسیدگی به مشکلات می‌پردازد. مقاله بعدی به تکرار و شیرفهم کردن مشکلات باقی‌مانده می‌پردازد.

۴۷ همانجا

۴۸ سازمانگر حزبی شماره ۵:۴، ۱۹۳۱

۴۹ سازمانگر حزبی شماره ۸:۵، ۱۹۳۲

۵۰ سازمانگر حزبی شماره ۵:۴، ۱۹۳۱

خواسته‌هایی که آن‌ها بر دوش خود قرار می‌دهند هرگز فروکش نمی‌کند-رانش دیگری برای عضوگیری، تمرکز بیشتر بر اتحادیه‌های کارگری، تشدید خواندن، گزارش‌دهی دقیق‌تر. انجا اذعان به پیروزی‌های کوچک می‌کنند، اما هر پیروزی- به سبک ابرمن واقعی- الهام‌بخش انتقاد از خود بیشتر است. یکی می‌نویسد، «نغوذ ما در میان کارگران در عرض چند سال گذشته ده برابر گشته است، اما میزان عضویت در حزب عملاً ثابت مانده است. چرا کارگران به صفوف ما می‌ایند و آن را ترک می‌کنند. ما چه اشکالی داریم؟»^{۵۱}

در طول سال ۱۹۳۲، گفتگو در «سازمانگر حزب»، به ویژه در بخش کار توده‌ای، حول محور «تمرکز» بود- تمرکز بر کارخانه‌ها، تمرکز بر محلات، تمرکز بر دامداری‌های شیکاگو. به «تمرکز» از زوایای مختلفی بذل توجه می‌گشت، تاکید بر عوامل ذهنی در پرتو عوامل عینی توضیح داده می‌شد^{۵۲}. در فوریه ۱۹۳۳، تأمل انتقادی پیرامون «تمرکز» بود. جی. پی. در مقاله «تمرکز- ابزاری برای پیروزی کارگران در صنایع کلیدی» نتیجه می‌گیرد که «تمرکز» به یک اصطلاح حزبی تبدیل شده است: «ما با بیقراری تمرکز می‌کنیم.»^{۵۳} اما تشریفات و فرقه‌گرایی استراتژی تمرکز، خود به یک مشکل و مانع واقعی برای رشد و توسعه بدل شده بود. حزب درک غلطی از «تمرکز» داشت. آنچه لازم است تماس نزدیکتر با کارگران است. شش ماه بعدتر، یک عضو بیزار شده حزبی ابزار تأسف می‌نماید، «ما هیچ‌گاه تمرکز را جدی نگرفتیم.»^{۵۴}

«سازمانگر حزبی» نشان می‌دهد که یک حزب در روند اعمال فشار به خود، تصور خود و مبارزه است که آن، مکانی برای دیدن خود ایجاد می‌کند. این مکان در حال تغییر، و ناپایدار است، گاهی توسط کارگران انقلابی اشغال می‌شود و گاهی جایی برای ایده‌الیزه کردن کارگران است. هر چه حزب خود را قوی‌تر احساس می‌کند، آنگاه خواسته‌هایش را به شکل بی‌رحمانه‌تر و شدیدتری در مقابل خود قرار می‌دهد. نامه‌ای از یک رفیق فعال حزب در شیکاگو فشار بی‌امان برای کار بیشتر را چنین توضیح می‌دهد:

من در سه‌شنبه شب آینده در جلسه سازمانگران مورد انتقاد قرار می‌گیرم چرا که واحد حزبی

۵۱ سازمانگر حزبی شماره: ۳: ۱۹۳۳: ۶

۵۲ سازمانگر حزبی شماره: ۷: ۵، ۱۹۳۲

۵۳ سازمانگر حزبی شماره: ۲: ۶، ۱۹۳۳

۵۴ سازمانگر حزبی شماره: ۸: ۶، ۱۹۳۳

بزرگ‌تر نشده است؛ زیرا من بیشتر کار نکرده‌ام؛ چون که من در بعضی از جلسات شرکت نکرده‌ام... من حداکثر تلاشم را می‌کنم. اما، مهم نیست که من چقدر کار می‌کنم. من همیشه از نشان دادن چهره‌ام بیزارم، زیرا چیزهایی وجود دارند که به من گفته شده و من انجام نداده‌ام. بخشنامه‌ها، رهنمودها، رهنمودها. گاهی نامه سازمانی سه صفحه است. به جهنم، من نتوانستم یک دهم آن را انجام دهم. من خسته‌ام. من درست مثل همیشه یک کمونیست هستم، اما من ده کمونیست نیستم.^{۵۵}

ژیک معتقد است که فضای نمادین «دیگری» مانند «مقیاسی در تقابل با آنچه که من می‌توانم خود را بسنجم عمل می‌کند.»^{۵۶} کمونیست‌هایی که در «سازمانگر حزبی» هستند خود را به اندازه چند نفر می‌سنجند. میلی که خود را به شکل خواسته‌های فوری بر دوش خویش می‌گذارند، جمع‌ی است - ده کمونیست - حتی اگر آن به عنوان یک دستور غیرممکن ابرمن احساس شود.

سازمان سیاسی و ناخشنودی‌های آن

تاکنون من بر پویایی روانی جمع تاکید کرده‌ام. در حالی که منتقدان حزب گرایش دارند نقص حزب را به شکل مرکزگرایی و استبدادی آن مرتبط کنند، من بحث میشلز در مورد گرایشات تکنیکی و روانی هر گروه سیاسی به سوی الیگارش‌ی را برای اثبات شکاف اجتناب‌ناپذیر بین تعداد اندک و زیاد مورد استفاده قرار دادم. سازماندهی توده‌ها شامل تقسیم، واگذاری و توزیع می‌گردد. تعداد - بسیار بودن - دارای نیروی عاطفی است همچنانکه ما آن را در پرستیژ، تقلید، و تعیین هویت دیده‌ایم. علاوه بر این، من از روان‌شناختی برای تئوریزه کردن شکاف به عنوان یک پیوند، یک فضای اجتماعی که فرایندهای ناخودآگاه و چشم‌اندازها را در هم می‌پیچد، استفاده کرده‌ام. من با قرار دادن حزب در این شکاف، نشان داده‌ام که کار جمع‌ی بر دوش اعضای آن قرار دارد. خود تجمع، آن‌ها را از محیطشان بیگانه می‌سازد. چشم‌انداز دیگری را بر پایه آن ممکن می‌سازد و آن‌ها را از آنچه که تحت سرمایه‌داری هستند، جدا می‌سازد.

مطمئناً، اینکه سازمان سیاسی به معنای شکاف اجتناب‌ناپذیر بین شمار کم و زیاد است، این معنی را نمی‌دهد که همان مردم باید در این طرف و یا آن طرف باشند. تاریخ مبارزات مردم (ضد نژادپرستی،

۵۵ سازمانگر حزبی شماره ۱، ۶:۱، ۱۹۳۳

۵۶ ژیک، چگونه باید لاکان را خواند

ضد تبعیض نژادی، ضد-همجنسگرا ستیزی، و غیره) نشان می‌دهد که بسیج عمیق و مداوم مردم دقیقاً در همین نکته است. اگر چه شکاف غیرقابل اجتناب است اما به این معنی نیست که هر نمونه‌ای از شکاف، دائمی و یا قابل توجیه است. احزاب و رهبران بهتر و بدتر وجود دارند. برخی از آنها در برون‌ریزی برابر توده نسبت به دیگران وفادارترند. و بحث خود میشلز، پیشش بین شمار کم و زیاد وقتی که قدرت تغییر می‌کند و بین آن‌ها قرار می‌گیرد را آشکار می‌سازد: آنچه که همچون یک رهبر بت شده به نظر می‌رسد، انگساری است از لذت توده از تعداد افراد. در نهایت شکاف بین شمار کم و زیاد به معنی آن نیست که شکاف‌ها باید با یکدیگر تنظیم شوند: انجام کار بیشتر به معنای جلب منافع مادی بیشتر نیست. در مجموع، نکته بسیار مهمی که از شکاف بین شمار کم و زیاد نتیجه گرفته می‌شود این است که اتهامات مرکزگرایی و استبداد که از همان ابتدا متوجه حزب کمونیست گشت فی‌نفسه قابل انطباق به کل سیاست است. اگر ما متعهد به سیاست گشته‌ایم، ما نمی‌توانیم از تأثیرات-و متاثرات-تعداد اجتناب کنیم. تصور اینکه ما می‌توانیم، به معنای باقی ماندن در خیال لحظه‌ای زیبا است.

اسودمندی روش پویای روانی من نسبت به حزب به روشنی خود را در برابر تلاش مشهور جان هالووی در تصور یک سیاست انقلابی با هدف الغای همه نوع قدرت، هدفی مشترک برای اکثریت انارشیست‌ها، مشخص می‌شود. بررسی نافذ هالووی که در اوایل قرن بیستم منتشر گشت، پست انارشیسمی را پیش‌بینی می‌کند که پست-ساختارگرایی و انارشیسم را همگرا می‌سازد^{۵۷}. آن همچنین انتقادات یک سده قدیمی در مورد فرم حزب را تکرار می‌کند، و با به روز کردن آن‌ها اصل و جوهر این انتقادات را متوجه رد کامل هر گونه قدرتی می‌نماید. استدلال هالووی بر علیه حزب به خاطر دولت-محوری و بیگانه بودن حزب نسبت به طبقه کارگر، امروز با تغییراتی در آن در سراسر چپ رادیکال کاملاً رایج شده است.

هالووی چشم‌انداز خود از سیاست را با مفهوم «کنش» مانند «جنبش منفی عملی» جهت‌یابی می‌کند. برای هالووی، کنش و انجام دادن، فراتر از امر مسلم می‌رود و از این رو همسان با شکافی است که من مرتبط با کاری می‌دانم که جمع بر عهده خود می‌گذارد. عمل هالووی که در جریان جنبش انسانی تعبیه شده است، لزوماً اجتماعی محسوب می‌شود: «یک جامعه عملی وجود دارد، جماعتی از

عمل‌کنندگان، یک جریان در زمان و مکان»^{۵۸} اما از آنجا که عاملین جمعی وی چیزی نیستند جز جریاناتی در زمان و مکان، حالت گروهی آن‌ها هیچ کار موثری بر خود آنان به عنوان یک گروه اعمال نمی‌کند. گروه هالووی در بهترین حالت توده است. در بدترین حالت چیزی بیشتر از یک ذات اجتماعی متحرک نیست. آن می‌تواند یک عرصه را تقسیم کند، یک شکاف ایجاد کند، اما آن هیچ جایی که از آنجا بتواند خود را نظاره کند، ندارد.

با توجه به فقدان حالت بازتابی، جامعه‌گرایی هالووی جامعه‌گرایی بدون جامعه‌گرایی را توصیف می‌کند. او به اذعان این حذف نزدیک می‌شود وقتی که می‌گوید «این جمع عملی، اگر جمع جریانی از عمل را تشخیص دهد، شناخت متقابل یکدیگر را به عنوان عاملین، به عنوان سوژه‌های فعال، وارد می‌کند. عمل فردی ما اعتبار اجتماعی خود را از شناسایی خود به عنوان بخشی از جریان اجتماعی کسب می‌کند»^{۵۹} مردم خود را در مناسبت‌هایی مانند زوج‌های متعددی که از هم قدرانی می‌کنند در نظر گرفته می‌شوند، همدیگر را تشخیص می‌دهند. با این حال نقش «دیگری» به عنوان عرصه اعتبار اجتماعی ناگفته باقی می‌ماند. آن هیچ تأثیری بر پویایی خودش ندارد، هیچ اثری به جز پذیرش افراد ندارد. به عبارت دیگر، جریان کنش هالووی کارکرد فضای «دیگری» را حذف می‌کند.

با این حال، هالووی وقتی که حزب را به خاطر بیگانگی و برون‌بودگی‌اش نسبت به طبقه کارگر مورد انتقاد قرار می‌دهد، چنین فضای «دیگری» را پیش‌فرض می‌گیرد. او استدلال می‌کند در سنت مارکسیستی، شکست کارگران در شورش با مفاهیم ایدئولوژی، هژمونی، و آگاهی دروغین توضیح داده می‌شود. هر سه آنان «همراه با این فرض است که طبقه کارگر <انان> هستند.»^{۶۰} هالووی مدعی است که مشکل سازمان کمونیستی این است که «چگونه مامی‌توانیم آن‌ها را وادار به دیدن کنیم؟» «ما» به روشنی می‌بینیم. «انها» نمی‌بینند. اشتباه هالووی مرکب از شیوه‌ای است که او تقسیم را مانند تقسیم بین گروه‌ها-کارگران در یک طرف، حزب در طرفی دیگر-در نظر می‌گیرد تا اینکه تقسیمی متشکل از ذهنیت سیاسی (از شکافی که برای ظهور سوژه ضروری است). با متفاوت دیدن یک پیچش انعکاسی وارد می‌شود، دیدگاهی متفاوت حول جایی که فرد قرار دارد. جایی که فرد باید ظاهر شود با این که آن چگونه بود، تفاوت دارد. لازم است که یک شکاف بین جریان اجتماعی، اگر بخواهیم اصطلاح

۵۸ جان هالووی، تغییر جهان بدون گرفتن قدرت

۵۹ همانجا

۶۰ همانجا

هالووی را استفاده کنیم، و ادعای سیاسی این جریان وجود داشته باشد. مشکل برون‌بودگی نیست، تو گویی حزب یا دولت اشکال مجزایی هستند که تحت تأثیر جامعه قرار ندارند. مشکل چشم‌انداز است که از جانب آن چیزها می‌توانند متفاوت به نظر برسند. یک اعتصاب می‌تواند موضوعی برای کارگران در یک کارخانه مشخص باشد. آن همچنین می‌تواند به عنوان جرئی از یک مبارزه بزرگتر، سیاسی شود. آیا یک اعتصاب مشخص فقط بسادگی برای دستمزدهای بالاتر است که کارگران بتوانند ظرفیت مصرف خود را افزایش دهند؟ یا اینکه آن، ترکیب ادعاهای عدالت، برابری، و حق است؟ آیا آن خود را به دیگر اقدام‌ها به گونه‌ای پیوند می‌دهد که مانند یک مبارزه طبقاتی به نظر رسد؟

نقد هالووی از برون‌بودگی تکرار اتهام قدیمی وانگاردیسم (پیشاهنگ‌گرایی) که حزب لنینیستی را نشانه گرفته بود می‌باشد. هالووی به لنین این نسبت را می‌دهد که حزب ضرورت دارد زیرا آگاهی طبقاتی فقط از «بیرون» می‌تواند به کارگران برسد. در اینجا خطای ظاهری لنین از جمله نخبه‌گرایی است. این ناشی از اعتبار روشنفکران بر کارگران می‌باشد: کارگران فاقد ظرفیت توسعه آگاهی طبقاتی می‌باشند؛ اما روشنفکران دانش و مهارت لازمه را دارا هستند. دانیل بن سعید نشان می‌دهد که این استدلال نابعاست.^{۶۱} نکته لنین این است که آگاهی سیاسی از خارج از مبارزه اقتصادی می‌آید، و نه مبارزه طبقاتی. مبارزه اقتصادی بین منافع ویژه در درون عرصه سرمایه صورت می‌گیرد. شرایط مبارزه توسط سرمایه تعیین می‌شود. مبارزه سیاسی - برای کمونیست‌ها - در باره خود این عرصه است. هنگامی که از «ما» به عنوان تعیین کننده یک سوژه سیاسی استفاده می‌شود، آن بیان چیزی بیش از یک اراده جمعی است. آن اعلام اراده‌ای برای جمع، یک اراده برای مبارزه بطور دسته‌جمعی بر اساس شرایطی است که چالش برانگیز است تا اینکه پذیرش آنچه که وجود دارد. آگاهی طبقاتی خودبخودی نیست. همان‌طور که ژیزک تأکید می‌کند، خودبخودی درکی نادرست است - این تصور که فردی تنهاست یا اینکه شرایط فرد منحصر بفرد است.^{۶۲} «ما» سیاسی حزب از این آگاهی بلادرنگ می‌گسلد تا به جایش از یک واحد جمعی دفاع کند.

هالووی نقد خود از برون‌بودگی حزب را به گیورگ لوکاچ بسط می‌دهد. او لوکاچ را به شکست در توضیح اینکه چگونه حزب می‌تواند چشم‌انداز کلی پیدا کند، متهم می‌نماید. این اتهام نیز ناموفق است. حزب چشم‌انداز کلی را اقتباس نمی‌کند تا اینکه به نوعی بتواند همه چیز را که می‌تواند ببیند و می‌بیند.

۶۱ دانیل بن سعید، «جهش، جهش، جهش»، سوسیالیسم بین‌المللی شماره ۲

۶۲ ژیزک، انقلاب پشت دروازه‌ها

بلکه حزب تلاش می‌کند که فضایی برای یک چشم‌انداز کلی ایجاد کند، و این چشم‌انداز، کاملاً بر اساس زمینه‌ای که درمی‌یابد خودش هیچ تأثیری بر آن ندارد، تعیین نشود. حزب تلاش می‌کند که شرایط امکان یک چشم‌انداز که از نظر تجربی غیرممکن است، گسستن از منیفولد باز سرمایه‌داری از درون، را ایجاد کند.

هالووی مستقیماً بر مارکسیسم به عنوان منبع دانش بی‌طرف و علمی تمرکز می‌کند:

اگر مارکسیسم به عنوان دانش صحیح، بی‌طرف، و علمی تاریخ درک می‌شود، پس این سؤال مطرح می‌شود، «چه کسی این را گفته؟» کی دانش صحیح را در دست دارد و چگونه آن‌ها این دانش را کسب کردند؟ چه کسی موضوع مطالعه دانش است؟ تصور مارکسیسم به عنوان «علم» به معنی یک تمایز بین کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند می‌باشد، تمایزی بین آن‌هایی که دارای آگاهی راستین و آن‌هایی که دارای آگاهی دروغین هستند، می‌باشد.^{۶۳}

سوژه‌ای که فرض می‌شود بداند یک موقعیت ساختاری است. حزب نمی‌داند. آن یک فضای انتقالی پیشکش جای سوژه‌ای که فرض می‌شود بداند، می‌کند. به زبان ژیتک «اقتدار حزب این نیست که دانش مثبت را تعیین کند، بلکه فرم دانش، نوع جدیدی از دانش که به یک سوژه سیاسی پیوند می‌خورد، را تعیین کند.»^{۶۴} این فرم عبارت از تغییر در چشم‌انداز، یک موضع سیاسی جمعی پیرامون شرایطی است که به نظر محدود می‌رسید و توسط سرمایه‌داری تعیین می‌شد، چشم‌انداز حزب از دین، قانون، یا بینش فردی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از این واقعیت که جمع‌گرایی، همان‌طور که من تاکنون در اینجا استدلال کرده‌ام، از فاداری به برابری برون‌ریزی (discharge) توده سرچشمه می‌گیرد.

هالووی می‌پرسد که ما چگونه می‌توانیم اصلاً بدانیم آن‌هایی که می‌دانند حق دارند، چگونه حتی برای آن‌ها ممکن است که بدانند. او حق دارد که می‌گوید ما نمی‌توانیم این را بدانیم: هیچ «دیگری» نیز وجود ندارد که بداند. بنابراین سؤالات وی صدای پایان یک رابطه انتقالی برای حزب است، اما در مورد هالووی، پایان آن رابطه با حزب به معنی پایان انتقال نیست. او سوگوار است که «لنینیست‌ها

۶۳ جان هالووی، تغییر جهان بدون گرفتن قدرت

۶۴ ژیتک، انقلاب پشت دروازه‌ها

می‌دانند، یا عادت داشتند بدانند... که این دانستن انقلابیون قرن گذشته شکست خورده است.»^{۶۵} البته، لنین نمی‌دانست. لنین همانطور که مشهور است تغییر موضع و جهت داد، «عصارا چرخاند» و به جنبش انقلابی پاسخ داد. ناتوانی هالووی در تصدیق اینکه لنین خوش شانس بود، که او اشتباه کرد، که او تغییر عقیده داد، که او نمی‌دانست، به ما می‌گوید که او، هالووی، به موقعیتی چسبیده است که از قبل نمی‌تواند پیش‌بینی نماید. این موقعیت وجود دارد، اما از روابطی که به آن الهام می‌داد، جدا شده است. از پیروزی‌های مبارزات مردم گسسته است، به گذشته به عنوان چیزی که پشت سر گذاشته شده اما همچنان اعمال فشار می‌کند، هل داده شده است.

از یک طرف هالووی تصدیق می‌کند که «هیچ «دیگر» «دیگری»، هیچ ضامنی برای دانش سیاسی وجود ندارد. دانش سیاسی از طریق عملی در طول زمان به شیوه‌های غیر ثابت و مشروطی ظهور می‌کند. از سوی دیگر، از آنجا که موضع «دیگری» همچنان باقی است، هالووی برای خالی نگه داشتن آن مبارزه می‌کند، و شک دارد در اینکه کسی آن را اشغال نماید. او بارها کردن هرگونه ارتباطی بین جوهر مبارزه سیاسی برابری طلب رهایی بخش و چشم‌اندازی که این مبارزه ایجاد می‌کند، بر نکته «ندانستن آن‌هایی که از نظر تاریخی گم گشته‌اند»، ندانستن مغلوبین، مثل اینکه هیچ چیزی آموخته نشده است، مثل اینکه هیچ اثری از پیروزی‌ها و دستاوردهای گذشته باقی نباشد، تأکید می‌نماید.^{۶۶} اعتماد تکن که کسی حامل دانش لازم برای انقلاب است، او از فقدان دانش سخن می‌گوید، اگر چه به طور ضمنی متوسل به حمایت مبهم از چیزی مانند دانش روشنفکران می‌شود. آنچه که هالووی نمی‌تواند اذعان نماید این است که پاک کردن پیروزی‌ها و دستاوردهای گذشته نتیجه انکار بدنی که آن‌ها را حمل می‌کند، یعنی حزب، نتیجه انکار قدرت انقلابی توسط خود وی می‌باشد.

در نهایت، نقد هالووی از حزب پیامد عدم پذیرش دولت توسط وی می‌باشد. مارکسیست‌های رفرمیست و انقلابی به طور یکسانی با دولت به عنوان ابزاری برخورد می‌کنند که از طریق آن می‌توان جامعه را دگرگون نمود. هالووی این را دیدی «ابزاری» از دولت می‌نامد که مبتنی بر ایده «بت‌وارگی» است که دولت را از جامعه جدا نموده و در بیرون جامعه قرار می‌دهد. مارکسیست‌ها که مسلح به این بینش ابزاری و بت‌واره از قدرت دولتی هستند، تمرکز خود و انرژی‌های رادیکال را مستقیماً متوجه فتح آن می‌کنند. حزب شکل سازمانی این بت‌وارگی دولتی است چرا که آن از همه دیگر روابط اجتماعی که

۶۵ جان هالووی، تغییر جهان بدون گرفتن قدرت

به نظر می‌رسد هدف اولیه جریان سیاسی است. منتج گشته است. اصول حزبی و تضعیف مبارزه طبقاتی، تابع اشکال بی‌شمار آن برای «هدف بالاتر کسب کنترل دولتی» می‌باشند.^{۶۷} هنگامی که سیاست از طریق فرم حزبی هدایت می‌شوند، احساسات سیاسی، تجارب، و روابطی که مستقیماً در کمک به فتح قدرت دولتی ناموفق هستند، به عنوان چیزی کمتر، تابع، بدون الویت عرضه می‌شوند. هالووی حق دارد وقتی که می‌گوید حزب شکلی برای منضبط کردن مبارزه طبقاتی است، اما او در درک معنی انضباط ناموفق است. از نظر کمونیست‌ها، نظم و انضباط شامل ایجاد همبستگی، تقویت جمع و حفظ شجاعت در برابر تلاش‌های سرمایه‌داری برای منزوی کردن ما به خاطر منافع شخصی و ترس است. «فقر ابرازی» که هالووی مارکسیست‌ها را بدان متهم می‌کند متعلق به خود هالووی است که در حذف شیوه‌های وافر زندگی جهانی که توسط احزاب کمونیست در همه جا سازماندهی می‌شوند، آشکار می‌گردد. آن فقر ابرازی] او را از اذعان به فعالیت‌های گوناگونی که احزاب کمونیست در سازماندهی آنان مشارکت دارند، فعالیت‌هایی نظیر ایجاد روزنامه‌ها و مجلات ادبی، تشکیل لیگ جوانان و تیم‌های ورزشی، ایجاد شبکه‌هایی برای گروه‌های زنان و اقلیت‌های نژادی، باز می‌دارد. هنگامی که این فعالیت‌های متعدد و متنوع در مفهوم نظم و انضباط ما به حساب آید، آنگاه ما می‌توانیم حزب را دوباره مانند یک پیوند اجتماعی ببینیم. پیوندی که نظم خیالی و نمادی بورژوازی را به منظور وارد کردن ایده‌ال‌های برابری طلبانه و چشم‌اندازهای جمعی از هم می‌کسلد. در مفهوم خیلی کلی، انضباط حزبی چیزی به جز برقراری و حفظ این پیوند نیست.

بن‌سعید می‌گوید که هالووی «تاریخ پر بار جنبش کارگری، تجربیات و جدال‌های آن رابه یک خط راه‌پیمایی به سوی دولت‌گرایی در طول عمرش تنزل می‌دهد، تو گویی مفاهیم نظری و استراتژیک بسیار متفاوت به طور مداوم در حال جنگ با یکدیگر نبودند.»^{۶۸} آنچه که هالووی به عنوان اشکال بی‌شمار تبعیت مبارزه طبقاتی از هدف به دست آوردن کنترل دولتی بدان اشاره می‌کند، از نظر تاریخی شامل مجموعه‌ای از تاکتیک‌ها می‌شود که در چارچوب‌های زمانی گوناگونی به مرحله عمل در آمده است. تاکتیک‌های تسخیر دولت دامنه وسیعی را در بر می‌گیرد: از احراز یک اکثریت انتخاباتی و مشارکت در دولت‌های ائتلافی تا سازماندهی کارخانجات و محلات در یک نیروی متقابل [دولتی]؛ فروپاشاندن دولت از درون؛ تا سرنگونی خشونت‌آمیز دولت و تهاجم نظامی به آن. این تاکتیک‌های

مختلف در هم پیچ می‌خورند، در چارچوب‌های زمانی مختلف با اهداف کوتاه و دراز مدت و در طول مرزهای ملی و منطقه‌ای در جبهه‌ها، اتحادها، محفل‌ها، و معاهدات عمل می‌کنند. هیچ چیزی در سازماندهی کمونیستی مبتنی بر چنین پیش‌فرضی نیست که برون‌بودگی و بیگانگی دولت از جامعه بسیار کمتر از خودمختاری دولت از نیروهای بین‌المللی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و زیست‌محیطی باشد.

با یک رفتار کمتر تقلیلی نسبت به میراث انقلابی کمونیستی می‌توان متوجه شد که چگونه دیدگاه‌های کمونیستی حزب مانند ابزار پیش‌بردن انقلاب صریحاً اعلام می‌کنند که زمان و دوباره انقلاب نیاز به دگرگونی مردم، باورها و عادات دارد. حتی تلقی‌های زمخت از کمونیسم تاریخی، هنگامی که به آن به عنوان تلاش‌های توتالیتاریستی قرن بیستم برای ایجاد انسان سوسیالیستی جدید یا نوع جدید انسان حمله می‌کنند، این نکته را تصدیق می‌نمایند.

آن‌گونه که هالووی به طور ضمنی می‌گوید، تمرکز بر روی اهداف انقلابی حزب را از اعمال روزمره جدا نمی‌کند. برعکس، انقلاب نتیجه یک هدف مشترک است. هدف ابزار تحقق آن است: جمعی که دارای یک هدف است و برای کسب آن فعالیت می‌کند، قدرت خودش را اعمال می‌کند. تولید فضای جمعی حزب به عنوان گرهی در تأثیرات انتقالی، شیوه‌ای است که مردم در طی مبارزه تغییر می‌کنند، روشی است که آن‌ها، به مجرد آنکه چشم‌انداز دیگری ممکن گشت، شکافی در سرمایه‌داری ایجاد می‌کنند. اعضا به خودشان و تأثیر متقابلشان با چشم‌انداز مشارکتی که آن‌ها از طریق تجمع‌شان، حزب، ایجاد می‌کنند، می‌نگرند. هدف انقلاب به ما اجازه می‌دهد که بعد انعکاسی انقلاب را به شکل تأثیرات آن بر کسانی که خود آن را بوجود آوردند، را مشاهده کنیم. حزب بر اعضا، یاران سیار، مخالفان تأثیر می‌گذارد، و بطور کلی از آنجا که عناصر «دیگری» را بهم گره می‌زند، فضای سیاست را تحکیم می‌بخشد، و جایی را ایجاد می‌کند که یک جمع از آنجا می‌تواند بر خود نظاره کند.

افتتاح حزب

هالووی ادعا می‌کند که پرونده حزب «اکنون از نظر تاریخی برای ما بسته شده است.» او می‌نویسد، چه عاقلانه باشد و چه نباشد که در مورد تغییر انقلابی از نظر «حزب» فکر کنیم، آن دیگر برای ما وجود ندارد تا بخواهیم سؤال را به این شکل مطرح کنیم. اکنون گفتن اینکه حزب حامل آگاهی طبقاتی پرولتاریاست اصلاً دیگر با عقل جور در نمی‌آید. کدام حزب؟ دیگر حتی

یک پایه اجتماعی برای ایجاد چنین «حزبی» وجود ندارد.^{۶۹}

برخی از چپ‌ها نسبت به این نکته متقاعد گشته‌اند. آن‌ها این نکته را مانند یک حقیقت مطلق تکرار می‌کنند. این حقیقت ندارد.

منظور از گفتن اینکه هیچ پایه اجتماعی برای حزب وجود ندارد چیست؟ برخی استدلال می‌کنند که تغییر در ترکیب اجتماعی کار و شیوه تولید سرمایه‌داری باعث حذف نیروی کار صنعتی ضروری برای یک سیاست پرولتری در شمال و/یا غرب شده است. به جای اذعان به اهمیت تاریخی دهقانان در انقلابات و احزاب کمونیست، آن‌ها ظاهراً یک پیوند ارگانیک بین طبقه کارگر و حزب را مسلم می‌دانند مثل اینکه سازمان کارخانه به طور اتوماتیک سازمان حزب را ایجاد می‌کند یا مثل اینکه کارگران به طور طبیعی همبسته می‌باشند. بخش عجیب ادعای این که هیچ پایه و اساس اجتماعی برای حزب وجود ندارد، روشی است که در آن توضیحات قبلی برای هویت حزب معکوس می‌شود. این توضیحات تأکید دارد که مردم نه به خاطر آنکه از قبل احساس پیوستگی به یکدیگر دارند به حزب می‌پیوندند بلکه عدم وجود چنین احساسی، فردگرایی، انزوا، و نیاز به تعلق، مردم را برای پیوستن به حزب تشویق می‌کند.^{۷۰} بنابراین، همین اثر-تعلق به حزب-به ارتباط و انزوا، یک همبستگی از قبل و یک فردگرایی از قبل نسبت داده می‌شود. وقتی منتقدان حزب از عوامل اجتماعی و اقتصادی برای حمایت از ادعاهای خود برای منسوخ نمودن فرم حزبی استفاده می‌کنند، آن‌ها انزوا، تکه‌تکه شدن، و فردگرایی را به عنوان توضیحاتی در ادامه نظر خود، تلقی می‌کنند. اما تجزیه و تحلیل‌های قبلی این‌ها را چون تاوان مشکلات تعلق حزبی درک می‌نمود.

با این وجود، چیزی در مورد ادعای هالووی بنظر متقاعد کننده می‌آید. زیرا، اگر شکل حزبی قانع‌کننده می‌بود، آیا ما نبایستی چیزی شبیه حزب می‌دیدیم که بر چپ معاصر نیرو اعمال می‌کرد؟ نکته وی در مورد اینکه دیگر حزب به عنوان حامل آگاهی طبقه کارگر عاقلانه به نظر نمی‌رسد، عنصری از حقیقت را در خود دارد. اما این عنصر چیست؟

از آنجا که هالووی لنینیست‌ها را در موقعیت سوژه‌ای که فرض می‌شود بدانند قرار می‌دهد، او اشاره می‌کند که زمانی حزب حامل آگاهی طبقه کارگر بود. زمانی بود که مردم-کارگران، دهقانان، روشنفکران، حتی سرمایه‌داران-باور داشتند که حزب کمونیست حامل آگاهی طبقه کارگر بود. حتی

۶۹ جان هالووی، تغییر جهان بدون گرفتن قدرت

۷۰ سیمور مارتین لیپست، دموکراسی و سازمان احزاب سیاسی

دقیق‌تر، آن‌ها باور داشتند که دیگران باور دارند که حزب کمونیست حامل آگاهی طبقه کارگر بود. در نیمه دوم قرن بیستم، این باور فرو ریخت. شعار انقلاب فرهنگی این نکته را به نیرومندانترین شکلی نشان می‌دهد: «بورژوازی در حزب کمونیست است». این آن عنصر حقیقی در ادعای هالووی است که می‌گوید دیگر عاقلانه نیست که در مورد حزب فکر کنیم. امروز تعداد کمی باور دارند که حزب کمونیست پیشتاز طبقه کارگر است.

اما این فرض که انقلابیون «می‌دانستند» به تداوم انتقال اشاره می‌کند: هالووی نمی‌گوید که آن‌ها هرگز نمی‌دانستند. او نمی‌گوید که حزب هرگز حامل آگاهی طبقه کارگر نبود. فضایی که توسط حزب باز و توسط آن حفظ شد، باقی است. این درست مثل آن است که فرم حزب مانند «پشتیبانی مرموز سوژه» حتی هنگامی که طبقه کارگر دیگر همچون یک سوژه انقلابی حضور ندارد، باقی می‌ماند.^{۶۱} چنین حمایتی حتی با وجود این ادعا که «بورژوازی در حزب کمونیست است» نیز به اعمال تأثیر خود ادامه می‌دهد. این ادعا انعکاسی است. این خود حزب است که فضا را برای چنین نقدی می‌گشاید. حزب از این نقد سوژه حمایت می‌کند، نکته‌ای که هالووی تلاش می‌کند آن را رد نماید اما نمی‌تواند از پیش فرض نماید. او حق دارد که می‌گوید حزب دیگر حامل آگاهی طبقه کارگر نیست. در واقع آن هرگز نمی‌توانست حامل چنین روایتی باشد، و تلاش‌های سوسیال دمکراسی آلمان برای عرضه چنین چیزی دوام زیادی نداشت. حزب پشتیبان سوژه کمونیسم است. این سوژه به طور متنوعی در پرولتاریا، دهقانان و مردمی که تقسیم گشته‌اند، متجسم شده است.

حزب همچون پشتیبان سوژه کمونیسم عمل می‌کند که شکاف بین مردم و موقعیت‌شان در سرمایه‌داری را باز نگه می‌دارد. هر چقدر این شکاف بیشتر ظاهر شود، همانقدر نیز نیاز به، و شاید معنای حزب اثر بیشتری باقی می‌گذارد. این شکاف پوچ نیست. آن گره فرایندهایی است که تداوم تحقق نیافته‌ها در مجموعه اثرات ساختاری را سازماندهی می‌کند: من ارمانی، آرمان من، ابرمن، سوژه‌ای که فرض می‌شود بداند و باور کند-حزب به عنوان فضای «دیگری». این فضای «دیگری» منافع خودش را ندارد، یک خط درست، یا یک دانش بی‌طرف است که حقیقت تاریخ را بیان می‌کند. آن در عوض گسستی در مردم است که آن‌ها را از موهبت موقعیت‌شان جدا می‌کند، گسستی که نتیجه جامعه‌گرایی آنهاست، شیوه‌ای که کارهای متعلق به آنان به خودشان بازمی‌گردد. تخریب سیاسی نشان می‌دهد که جنبش‌های رادیکال به سادگی نمی‌توانند از دولت حذر کنند-دولت

به آن‌ها اجازه نمی‌دهد. آن به طور فعالی در این جنبش‌ها نفوذ می‌کند، بوسیله پلیس کنترل می‌نماید و آن‌ها را از درون فرو می‌پاشاند. به همان اندازه‌ای که ان جنبش‌ها چالش جدی برای قدرت دولتی محسوب می‌شوند، به همان اندازه نیز آن‌ها با نیروی واکنشی مخالف خود روبرو خواهند گشت. اینکه جامعه می‌تواند خود را کنترل کند اسطوره است، هر چقدر هم که برای چپ مفید بوده است و مانند ابزاری برای توسعه سرمایه‌داری نمایان شده باشد، دیگر عمرش به پایان رسیده است.^{۷۲} بنابراین به دست آوردن کنترل سیاسی دولت به عنوان هدف مهمی باقی می‌ماند چرا که دولت مانع تغییرات سیاسی است. دولت به عنوان ابزار حاکمیت طبقاتی سرمایه‌داری از یک طرف به اعمال نظم در جهت منافع سرمایه می‌پردازد، و از انجام هر چیزی برای جلوگیری از، تغییر جهت، و فروپاشی اپوزیسیون دریغ ندارد. در مواجهه با پلیس نظامی، اگر نخواهیم از بازستانی دستاوردهای اجتماعی جنبش طبقه کارگر نام ببریم، آیا عاقلانه است که در رؤیای یک انقلاب سیاسی باشیم که دولت را نادیده می‌گیرد، به آن اجازه می‌دهد که به اعمال وظایف قانونی، پلیسی، سرکوبگرانه خود ادامه دهد؟ اگر ما فکر نمی‌کنیم که دولت بایستی در دست‌هایی باقی بماند که امروز آن را در دست دارند، وقتی که ما موفق نشدیم آن را به عنوان عاملی در چشم‌انداز سیاسی خود وارد کنیم، آنگاه ما از خواب و کمای سیاست لحظه زیبا بیرون می‌اییم.

ممکن است اعتراض شود که دولت‌های غیرمتمرکز، فدرال، و بهم پیوسته معاصر در دستان هیچ کسی قرار ندارد و بنابراین نمی‌توان آن را به تصرف در آورد. اما این اعتراض، به طور ضمنی بر دید یک تکنوکرات لیبرال از دولت صحنه می‌گذارد. شروع آن از اینجاست که تو گویی سیستم‌های حقوقی و تعهداتی که دولت بر پایه آن‌ها قرار دارند چیزی به جز پروتکل‌های خنثی نیستند. آرمان کلاسیک دیکتاتوری پرولتاریا مستقیماً در مقابل این دروغ می‌ایستد. در واقع دولت لیبرال دیکتاتوری سرمایه است. بنیادهای اولیه آن این اطمینان را می‌دهد که مزایای شک، «عقل سلیم»، در سمت سرمایه‌داری قرار گیرد، آن چیزی تصمیم درست است، که طرز فکر بورژوازی را تأیید می‌کند: محافظت از مالکیت خصوصی، حفظ آزادی‌های فردی، ترویج تجارت و بازرگانی. هدف از کسب کنترل دولت، تمرکز بر سطح اصولی قوانین، رفتار، و انتظاراتی است که عقل سلیم را هدف قرار می‌دهد تا اینکه حرکت در جهت منافع مشترک عاقلانه به نظر رسد.

سرمایه‌داران به طور داوطلبانه فرایندهای سازماندهی مجدد انباشت تا وقتی که آن نقطه پایان بر

پرولتاریزه شدن بگذارد، را به رسمیت نخواهند شناخت. آن‌ها به سادگی کنترل و مالکیت ابزار تولید را از رها نخواهند کرد. دولت‌ها در دم و بلادرنگ سرکوب، دستگیری، و زندانی کردن آن‌هایی که در برابرشان مقاومت می‌کنند را متوقف نخواهند نمود. چنین تغییرات اساسی فقط با سیاسی کردن مبارزه، و بین‌المللی کردن آن بوجود خواهد آمد. چپ‌ی که از سازماندهی برای قدرت اجتناب می‌ورزد، بی‌قدرت باقی خواهد ماند. به همین دلیل ما باید دوباره در مورد حزب صحبت کنیم.

برگرفته از فصل چهارم کتاب «توده‌ها و حزب» اثر جودی دین، انتشارت ورسو، سال ۲۰۱۶

مارتین هایدگر فیلسوف آلمانی از سال ۱۸۸۹ تا ۱۹۷۶ زندگی کرد. او در سال ۱۹۲۸ به عنوان پروفیسور در فیلسوفی جانشین ادموند هوسرل - که وی معروف‌ترین کتاب خود «هستی و زمان» (۱۹۲۷) را به وی تقدیم کرد - در دانشگاه فرایبورگ گشت.

او اغلب به عنوان مهمترین صدای فلسفه غرب در طی سده نوزدهم توصیف می‌شود [این البته نظر نویسنده مقاله زیر است. م.]. کار او به مراتب فراتر از حوزه فلسفه می‌رود.

هایدگر فیلسوفی بود که در درجه اول دغدغه «دازاین»، وجود اشیا، و انسان‌ها در مفهومی پایه، را داشت. او در نقد خود از کل سنت فلسفی، از افلاطون به بعد، رادیکال، و معتقد بود که فلسفه نیاز داشت با حقایقی که در پشت لایه‌های گمراه‌کننده سنن پنهان شده‌اند، ارتباط برقرار کند. هایدگر اغلب در پی معانی اصلی زبان، به منظور پاک کردن اندیشه از مفاهیمی که ارتباطی با دازاین نداشتند، بود. مارتین هایدگر عضو حزب نازی از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ بود.

هانس رویین، استاد فلسفه در دانشگاه سوئدرتورن استگلم می‌باشد. رویین در تمام طول کار خود با مارتین هایدگر زندگی کرده است. او بعد از انتشار سه جلد از دفترچه‌های سیاه هایدگر، یهودی‌ستیزی وی را بطور آشکار می‌بیند. از نظر وی، از حالا به بعد فلسفه هایدگر بایستی از منظر توهماتش نیز خوانده شود.

- تبلیغات نازی‌ها به درون دفترچه‌های هایدگر خریدند

نوشته: هانس رویین

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۲۴۷۸

مارتین هایدگر بین سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۳۱ در جزواتی با جلد پلاستیکی سیاه یادداشت‌های فلسفی-سیاسی خود را درج می‌کرد. او مایل بود پس از آنکه کتاب‌ها، مقالات و سخنرانی‌هایش در مجموعه‌ای نزدیک به صد جلد منتشر شوند، این یادداشت‌ها نیز به چاپ رسند. در ماه مارس [۲۰۱۴]، سه جلد اول «مذاکرات (دفترچه‌های سیاه)» مربوط به سال‌های ۱۹۳۱-۱۹۴۱ به چاپ رسیدند. آن‌ها در مطبوعات جهان بازتاب یافتند. سندی قابل توجه و ناراحت‌کننده که نشان می‌دهد چگونه یکی از بزرگترین فلاسفه سده گذشته، در سال‌های سیاه آلمان در ناسیونالیسم و یهودی‌ستیزی سرگردان است. زمانی که دفترچه‌ها آغاز می‌شوند، هایدگر چهل ساله است و در اوج کار خود قرار دارد. کتاب «هستی و زمان» از سال ۱۹۲۷ او را به فردی مشهور بدل ساخته بود. او پس از مرگ استاد خود ادموند هوسرل، به مقام پروفسوری در فرایبورگ رسید. دانشجویان از سراسر جهان به آنجا سرازیر شدند. به نظر می‌رسید همه چیز برای یک زندگی راحت در شهر قدیمی دانشگاهی مهیا گشته بود. اما چیز دیگری در انتظار بود.

اولین یادداشت چنین است: «چه باید بکنیم؟ که هستیم؟ چرا باید وجود داشته باشیم؟ بوده‌گی چیست؟ چرا دازاین رخ می‌دهد؟» و کمی بعدتر: «ما باید دوباره خود را در آغازی بزرگ قرار دهیم.» هر دو این یادداشت‌ها یک روحیه عمومی را نشان می‌دهند. در اینجا هیچ‌کس در مورد خاطراتش صحبت نمی‌کند. در اینجا فردی خلاق و سازنده سخن می‌گوید که به خاطر یک نگرانی درونی همه چیز را مورد سؤال قرار می‌دهد و در انتظار یک ماموریت است. در پی یافتن شیوه اندیشه در مورد دازاین و رابطه انسان با آن است. لحن گفته هم اخرازمانی و هم خیالی است. همه چیز، فرهنگ، دین، سیاست و به ویژه دانشگاه در بحران به سر می‌برند. همه چیز باید از سر آغاز شود.

یادداشت‌ها در پی بالاترین تجربه فلسفی هستند: رخداد محض دازاین، به مثابه سطح و عمق در یک چیز. انسان در هستی گم گشته و در رابطه با حقیقت دازاین، دیگر مانند فردی متفکر و سازنده عمل نمی‌کند. گاه به گاه ژست تکراری و مناظر بلند آن یادآور شاعرانی چون گونر بیورلینگ یا ویلم اکلود (اولی شاعر فنلاندی و دومی از شاعران معروف سوئدی. م] می‌باشد که خاطرات افکارشان همیشه از ابتدا و آغاز شروع می‌شوند. باید روز را نوشت. و آن را با این شگفتی بنیادین هماهنگ کرد. هایدگر مجذوب افراط‌گرایی جوانان و بیداری سیاسی جامعه آلمان است. او همدل و هم‌بان جنبش ناسیونال سوسیالیست است. سؤال «المانی بودن» به عنوان یک وظیفه فلسفی مطرح می‌شود. آن سوال باید از آغازی نو، بازگشت به ریشه، به یونانی‌ها شروع شود. او از همان ابتدا می‌بیند که چگونه زمانه در «ناسیونالیسم» و «زیست‌شناسی‌گرایی» مبتذل غرق می‌شود. این امر وظیفه را ضروری‌تر می‌سازد. او خود را چون جاده صاف کن مردم و فرهنگ فلسفی خویش می‌شمرد.

نوشته‌های پیشین وی هیچ پایه و اساس محکمی را عرضه نمی‌کنند. «هستی و زمان» یک «تلاش ناقص» است. او می‌پرسد: «ایا جرأت راهپیمایی عظیم تنهایی را دارم؟» او به یک وجود غم‌انگیز اعتراف می‌کند. می‌خواهد «در توفان باقی بماند». در بسیاری از یادداشت‌هایش از اینکه انسان باید جرأت گم شدن را به خود دهد، «سرگردانی» را یاد بگیرد، سخن می‌گوید.

دو سال بعد، با پیچ و تاب زیاد و خیم‌ترین تصمیم زندگی خود را اتخاذ می‌کند: در ماه مه ۱۹۳۳ به عنوان رئیس ناسیونال سوسیالیست دانشگاه فرایبورگ انتخاب می‌شود. در دفترچه‌های یادداشت می‌توان غم و اندوهش را دنبال نمود: «تحت فشار برای قبول ریاست دانشگاه، برای اولین بار بر خلاف ندای درونی‌ام عمل می‌کنم.» یازده ماه بعد وقتی که اب‌ها از اسباب افتاده است با تلخی یاد می‌کند: «زنده باد میان‌مایگی و هشدار!» او به گوشه عزلت «... به رخداد بزرگ، بسیار دور از همه چیز زمانه» پناه می‌برد. اما وقتی که می‌خواهد وظیفه خود را فرموله کند هنوز چنین است: «نزدیکی به اساسی‌ترین رسالت مردم».

از این لحظه به بعد یادداشت‌ها لحن انتقادی تری به خود می‌گیرند. به جای «متانت تاریخی» حقیقی، او یک سیاست فرهنگی مبتنی بر تجربه تبلیغاتی که واگنر در مرکز آن قرار داشت را می‌بیند. به جای تجمع واقعی مردمی، او آموزه‌های مبتنی بر درک زیست‌شناسانه از انسان را می‌بیند. در اواخر دهه سی ناسیونال سوسیالیسم و بلشویسم همچون دو روی سکه در جهت تلاش برای قدرت و سازماندهی همه چیز جلوه می‌کنند.

انگلستان و ایالات متحده نمایندگان لیبرالیسم بن‌ریشه و سرمایه‌داری محسوب می‌شوند. پارلمان‌تاریسم، تفکیک قوا، حقوق، حمایت از اقلیت‌ها، و هر آنچه که سنت لیبرالی با زحمت فراوان به پا کرده بود تا حد یک مغلطه فلسفی تنزل می‌یابد. در نهایت، همه چیز بر ذهنگرایی متافیزیک غربی و فلسفه اراده تکیه می‌کند.

پس چه چیزی برای امید داشتن باقی می‌ماند؟ امر سیاسی بدل به این می‌شود که چگونه امر مردمی و ملی خود را در گفتگو با شاعران و فلاسفه قرار می‌دهند. او به سمت تفسیر نیچه و هولدرین کشیده می‌شود.

در طی تمام این سال‌ها، هایدگر که بود؟ در اینجا اختلاف نظر وجود دارد؟ برای برخی او یک مقام پرست زیرکی بود که فلسفه‌اش نازیسم پوشیده است، برای عده‌ای دیگر او یک اندیشمند غیرسیاسی است که بطور اتفاقی در دنیای سیاست سقوط کرد. یادداشت‌ها از تصویر دیگری (که خود تا حدی پس از جنگ پخش کرد)، که او در ابتدا به ناسیونال سوسیالیسم به عنوان یک نیروی سیاسی اعتقاد داشت، اما از سال ۱۹۳۴ به بعد وی نوعی مخالفت بر علیه آن در درونش بوجود می‌آید، حمایت می‌کنند. اما مشکل در اینجاست که او - هر چقدر هم که مخالف گشته بود - قادر به دیدن یا فکر کردن چیزی فراتر از افق سیاست ناسیونال سوسیالیسم نبود. او در پی شکل عالی‌تر و «معنوی‌تری» از سیاست ناسیونالیستی آلمانی بود.

یک مسأله کلیدی همیشگی احساسات یهودی‌ستیزی بود. هایدگر واقعاً چگونه در برابر سیاست نژادی موضع می‌گرفت؟ کارل یاسپر در قضاوتی پس از پایان جنگ عنوان می‌کند که هایدگر در دهه بیست یهودی‌ستیز نبود و آن در مقابل «وجدان و نظر»ش قرار داشت. اما وی در سال ۱۹۳۳ نشان داد که یهودی‌ستیز بود. برخی، از جمله هوسرل، انتقادشان شدیدتر بود. هوسرل در نامه‌ای اظهار تأسف می‌کند که هایدگر «یهودی‌ستیزی اختیار نمود که بیش از پیش بیان قوی‌تر می‌یافت». شایعه بود که هایدگر به عنوان رئیس دانشگاه آگاهانه مانع از دسترسی هوسرل به کتابخانه دانشگاه شده بود. تحقیقات تاریخی نشان داد که این فقط تهمت ناروایی بود.

اما، آنچه که حقیقت دارد این است که او از نجابت انسانی و آگاهی حقوقی فلسفی اشکارا دفاع نمود، و بدین خاطر به دوستان، همکاران و دانشجویان خیانت کرد. محیط اطراف وی عمدتاً متشکل از افرادی با تبار یهودی بود. می‌توان عقیده داشت او نه فقط به خاطر ملاحظه شخصی بلکه به خاطر رعایت فلسفه قبل از سال ۱۹۳۳ خودش، می‌بایست در مقابل یهودی‌ستیزی می‌ایستاد. تجزیه و تحلیل وی از

وجود انسان در «هستی و زمان» نژاد، طبقه و جنس را نادیده می‌گیرد. «وجود» در سطحی عمیق‌تر یک جنس‌خنثی و نامشخص تاریخی، یک موجود آزاد و متنهایی بود که در جهانی بدون جوهر ثابتی پرتاب می‌شود. اما امروز با نگاه به گذشته، در ایده کتاب در مورد «سرنوشت واقعی تاریخی» می‌توان بذر آنچه که بعداً می‌توانست بوجود آید را دید.

در دفترچه‌های سال‌های اول نمی‌توان چیزی یافت که به وضوح شهادت از یهودی‌ستیزی بدهد. به طور کلی او از مقوله «امر یهودی» نامی نمی‌برد. قابل توجه اینکه درست بعد از ۱۹۳۸، بعد از شب بلورین و شیشه‌های شکسته و تشدید وحشت است که زبان نژادپرستانه به درستی وارد یادداشت‌ها می‌شود. تا جایی که یک خواننده آشنا با نوشته‌هایش دچار شوک می‌گردد. تو گویی تبلیغات به درون می‌خزد و کنترل صدایش را به عهده می‌گیرد. او از «بی‌پایگی که وابسته به هیچ چیزی نیست و به همه (یهودیت) خدمت می‌کند» و «حساب و کتاب و لیزی و اختلاطی که بی‌اساسی یهودیت بر پایه آن قرار دارد» سخن می‌گوید.

یک نکته دیگر - که در چشم من بدترین می‌نماید - درست در ارتباط با هوسرل است. او در مورد این می‌نویسد که چگونه «قدرت فزاینده یهودیت» نتیجه آن است که غرب از طریق عقلانیت پوچ و بی‌معنی امکان این را فراهم ساخته است که «انها <روح> خود را صاحبخانه شمردند. اما هر چقدر افکار بومی بیشتر شوند، به همان اندازه جا برای این <نژاد> کمتر می‌گردد.» او سپس در یک پرانتز از هوسرل، که همه معترف به خدماتش به پدیدارشناسی هستند، نام می‌برد و بطور ضمنی می‌گوید که او به خاطر یهودی بودنش توانایی رسیدن به «نتیجه مهمی» را نداشت.

برای کسانی که از رابطه آن‌ها باخبر است و سخنران‌های مبسوط قبلی هایدگر را در مورد فلسفه هوسرل خوانده‌اند، این یک تصویر متناقض و مضحکی است که دال بر بی‌مبالاتی انسانی و دشمنی فلسفی است. این که تحول گسترده و رادیکال بعدی پدیدارشناسی توسط هایدگر، مربوط به تبار یهودی هوسرل و وابستگی خود او به چیز دیگری است - به چه چیزی؟ آلمان؟ غرب؟ -، اندیشه‌ای پوچ و مهمل است. حداقل از آنجا که این خود هوسرل پروتستان و آلمانی بود که محدودیت‌های درک علم ریاضی مدرن از ذهنیت و طبیعت را خاطر نشان ساخت، پوچ و مهمل است.

هایدگر خود بازتاب افکارش حول یهودیت و «نژاد» (که او همیشه در علامت نقل قول قرار می‌داد) را به شکل دیگری و بیشتر «معنوی» می‌دید تا اینکه مانند یهودی‌ستیزی «خرصفتانه» آن زمان. اما با فاصله تاریخی [امروز ما] اختلافات کاهش می‌یابند و او چون اسیر برداشت‌های فکری زمانه خویش

می‌نماید. او نابینا از تکبر روشنفکری خود، بر ارتباط بین آنچه که در اطرافش رخ می‌دهد، چشم می‌بندد. فرد می‌تواند در کنار مذاکرات وی، خاطرات و ویکتور کلمپرر که همزمان با وی، از همان نسل و از زاویه یک اومانیست آلمانی دیگر ولی از تبار یهودی نوشته شده، و نشان می‌دهد چگونه اصلیت در عمل اهمیت داشت، را بخواند. او به توصیف اینکه چگونه احساس آلمانی بودن در درونش محو و سرخورده می‌شود، و چگونه در نهایت فقط مشتاق رفتن به امریکا است، جایی که او می‌تواند غریبه‌ای در میان غریبان دیگر باشد، بله آنجایی که او حداقل کشته نمی‌شود، می‌پردازد. آنگاه می‌توان رسوم معنوی و روحانی هایدگر را در برابر پرتو مرگ و وحشت وی قرار داد.

هنگامی که پیتر تراونی ناشر شوک‌زده با این اظهارات یهودی‌ستیزانه مواجه می‌شود، تصمیم می‌گیرد که از آن‌ها برای نقطه آغاز خوانش جدیدی از کل آثارش استفاده کند. او در کتاب «هایدگر و اسطوره توطئه جهان یهودی» استدلال می‌کند که تمایز هایدگر بین یک متفکر صرفاً «متین» و کاملاً «حسابگر»، در واقع ناشی از کلیشه یهودی «محاسبه‌گر» است. بنابراین انتقاد عقلی وی بر پایه یک یهودی‌ستیزی که هرگز بر آن غلبه نکرد، قرار دارد.

تفسیر یک مجموعه اثر فلسفی هزاران صفحه‌ای از منظر یک دفتر خاطرات شاید کمی عجولانه باشد. اما با منتشر شدن این دفاتر، آن‌ها جزیی از این اثر محسوب می‌شوند و آن‌ها نیز مدعی جا و مکانی برای درک این اثر هستند. شاید هایدگر تصور می‌کرد که انتشار موضع انتقادی که او در آن سال‌ها پیدا می‌کند، می‌تواند وی را توجیه نماید. در عوض او اثر زندگی خود را در شرایط جدیدی قرار داد، و برای اولین بار به طور جدی این خطر وجود دارد که ان در چشم یک ناظر معقول کهنه و فرتوت به نظر آید. خود وی در این خیال به سر می‌برد که در سال ۲۳۰۰ (!) برای اولین بار درک خواهد شد. هم‌اکنون چنین به نظر می‌رسد که این پیام در شیشه که از قبر ۲۰۱۴ می‌آید، آغاز پایان حتی خواسته درک وی می‌باشد. شایعات چنین می‌گویند که خاطرات ۱۹۴۲ به بعد حاوی چیزهای بدتری هستند.

در این مرحله مهم است یادآوری شود که چگونه این متفکر این امکان را فراهم ساخت و الهام‌بخش پیروان انتقادی خود از جمله دانشجویانی چون هانس گنورگ گادامر، هانا آرنت و امانوئل لویناس، و خوانندگانی چون میشل فوکو و ژاک دریدا گشت. این دریدا بود که از طریق کار با هوسرل و هایدگر «ساختارزدایی» را ایجاد نمود. الهام‌بخش خود اصطلاح «هایدگر بود که اعتقاد داشت ما باید «تخریب» را متوجه سنت موروثی نموده تا اینکه بتوانیم برای حال حاضر فرصت‌های جدید را بگشائیم.

دریدا از همان ابتدای دهه شصت این روش خوانش را متوجه خود مارتین هایدگر، در بررسی

سخنرانی‌های وی در مورد اصالت و واقعیت نمود. او در طی بررسی‌های متعددی پرسش‌گری‌های رادیکالی را در متون هایدگر یافت اما نشان داد که چگونه آن‌ها بر سلسله‌های ارزشی غیر تفکری قرار دارند. در میان خوانندگان ارتدوکس او مشکوک به نظر می‌آمد. اما ما می‌توانیم در پرتو «دفترچه‌های سیاه» یک بار دیگر اهمیت راهی را که او بدان اشاره کرده است را ببینیم. اندیشه هایدگر، از طریق طرح تلاش‌های رادیکال‌ش در مقابل نتایج و سرگذشتی خودش می‌تواند صاحب آینده‌ای باشد. برگرفته از روزنامه داگنس نیچتر، سال ۲۰۱۴

بیش از سه دهه قبل، چند سال پس از انقلاب بهمن ایران، جفری هرف مورخ و جامعه‌شناس آمریکایی کتاب معروف خود به نام «مدرنیسم ارتجاعی» در مورد ظهور فاشیسم در آلمان را منتشر نمود. وی در این کتاب به توصیف خصلت دوگانه و متضاد فاشیسم آلمان یعنی اشتیاق فراوان به تکنولوژی و خیال بازگشت به گذشته پرداخت. نازی‌ها اولین کسانی در آلمان بودند که با موفقیت، از تکنولوژی مدرن برای تبلیغات و تحکیم سازمان‌های خویش استفاده نمودند. کمی قبل از انتشار کتاب هرف، آقای خمینی با موفقیت از تکنولوژی مدرن آن زمان، نوار کاست برای اشاعه نظرات خود استفاده نمود.

چند دهه بعدتر، آقای هرف در مقاله‌ای در سال ۲۰۱۰ در «نیو ریپابلیک» در مورد پیوند واضح و روشن بین اسلام سیاسی (به ویژه در ایران) و نازیسم و فاشیسم نوشت. اگرچه وی این دو را یکی نپنداشت. از سوی دیگر، یکی از فلاسفه معروف حاضر فرانسوی، میشل آنفره در کتاب خود «در دفاع از آتیه‌ایسم» از فاشیسم اسلامی و نقش انقلاب ایران در گسترش این پدیده نام می‌برد. کمی قبل از آن، بعد از حملات یازده سپتامبر عده‌ای از مورخان و روشنفکران محافظه‌کار از «فاشیسم اسلامی» سخن گفتند. اگرچه تشابهات زیادی بین این دو پدیده وجود دارد، اما مخالفان آن تأکید می‌کنند یکی از مولفه‌های مهم فاشیسم، ناسیونالیسم یا نژادپرستی بود که در اسلام سیاسی دیده نمی‌شود، ضمناً آنان بر این نکته پای می‌فشارند که فاشیسم مقوله‌ای مدرن بود و اگرچه بعضی از عناصر مسیحیت در مواردی در آن دیده می‌شد، اما نمی‌توان خیلی از پایه‌های اصلی اسلام سیاسی را که قرن‌ها قبل از ظهور فاشیسم وجود داشته را با این پدیده یکی گرفت.

پیتر آزبورن، فیلسوف انگلیسی، در کتاب خود به نام «سیاست زمان» که در سال ۱۹۹۵ منتشر شد از جنبه دیگری به کتاب «مدرنیسم ارتجاعی» هرف نگاه می‌کند. بعد از انقلاب فرانسه، نیروهای ارتجاعی با گذشته و نیروهای رادیکال با آینده پیوند زده می‌شدند. ظهور فاشیسم این تقسیم‌بندی را به هم زد و از این رو آزبورن از فاشیسم به عنوان شکل رادیکالی از انقلاب محافظه‌کارانه نام می‌برد. وی ضمن دفاع از «مدرنیسم ارتجاعی» تعریف نویسنده کتاب، هرف، را قبول ندارد. او فاشیسم را یک پدیده مدرن و نه ارتجاعی از نظر زمانی تلقی می‌کند. این نگرش وی متکی بر این است که در مدرنیسم نگرش به زمان تغییر نمود. آزبورن می‌گوید از آنجا که انقلاب محافظه‌کارانه به زمانمند بودن خود اعتقاد دارد، مدرن است. زیرا می‌داند آنچه از گذشته که قابل حفظ کردن بود، حتی اگر زمانی نیز وجود داشت، که جای شک و تردید وجود دارد، دیگر از دست رفته است. اما اکنون برای اولین بار

امکان به مرحله عمل در آوردن «گذشته» وجود دارد. این واقعیت که گذشته مورد نظر در اساس خیالی است به هیچ وجه به ضرر تأثیر سیاسی آن نیست.

آزبورن عنوان می‌کند (به نقل از هابسبام) که خود کلمه نژاد فقط چند دهه قبل از پیدایش نازیسم در آلمان سکه زده شد و اصلاح نژادی علمی کاملاً تازه پا بود اما این مانع از آن نشد که نازیسم از آن استفاده نکند. فاشیست‌ها در پی ایجاد انسانی نوین برای آینده‌ای بهتر بودند. آن‌ها اگرچه خواهان بازگشت به گذشته بودند، اما خود می‌دانستند که چنین گذشته‌ای وجود نداشته است. از نظر وی فاشیسم یک مدرنیسم سیاسی ارتجاعی، یک «مدرنیسم بد» است که تناقضش در ساختار زمانی آن قرار دارد. آن به طور گمراه‌کننده‌ای ضمن آنکه شکل زمانی خود، مدرنیته، را بازتولید و تائید می‌کند، اما از آن به عنوان بازگشت به گذشته یاد می‌نماید.

در اینجا بدون قصد مقایسه جوامع اروپایی فاشیستی با ایران جمهوری اسلامی، شاید بتوان از یک تشابه در اینجا نام برد (طبعاً تشابهات و اختلافات مهمی بین این دو وجود دارند ولی در اینجا هدف برشمردن آن‌ها نیست). سؤال اینجاست آیا زمانی که گفته می‌شود آقای خمینی خواهان بازگشت به ۱۴۰۰ سال قبل بود، هر چند که وی سخن از بازگشت به صدر اسلام می‌نمود، آیا خود به چنین چیزی اعتقاد داشت؟ او (و آقای منتظری) بهتر از هر کس دیگری می‌دانستند که ولایت فقها در هیچ زمانی قبل از جمهوری اسلامی وجود نداشت، از این رو ایجاد حکومت اسلامی نه بازگشت به صدر اسلام، بلکه بازگشت به «گذشته‌ای» بود که هرگز در واقعیت وجود نداشت. بعدها آقای خمینی با تصریح اینکه ولی فقیه می‌تواند (نه به این معنی که می‌کند) همه احکام اسلام را تغییر دهد (چنانچه قانون قرون وسطایی سنگسار را تغییر داد)، واز این راه مجدداً تأکید بر این نکته می‌کند که او زمانی بودن حکومت اسلامی را می‌پذیرد. اما حکومت اسلامی، از آنجا که متکی بر اصول دینی است، در کمند تناقضات بسیار بیشتری نسبت به حکومت فاشیست‌ها در آلمان بین دو جنگ جهانی قرار دارد و به سادگی نمی‌توان (یا دقیق‌تر عملاً نمی‌توان) ساختار حقوقی و قضایی‌اش را تحت حکومت فقها تغییر داد.

نکته دیگری که در اینجا باید تذکر داده شود اینکه از بورن در این بخش از نوشته‌اش از رابطه هایدگر و نازیست‌ها سخن می‌گوید. تذکر این موضوع مهم است که وی در آن زمان از «دفترچه‌های سیاه» هایدگر که قسمتی از آنان به تازگی منتشر شده‌اند، اطلاعی نداشت. این مجموعه جدید عمق یهودی‌ستیزی هایدگر و وابستگی و تائید نظریات فاشیست‌ها توسط وی را بخوبی نشان می‌دهد. در آینده نزدیک مقاله‌ای در این رابطه در همین جا منتشر خواهد شد.

پیتر ازبورن پروفیسور در فلسفه مدرن اروپاست و یکی از سردبیران مجله «فلسفه رادیکال» می باشد.

– انقلاب محافظه کارانه

نوشته: پیتر آذربورن

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۴۲۰۰

«انقلاب محافظه کار» اصطلاحی است که هوگو فون هوفمن ستال برای اشاره به سیاست کاملاً ارتجاعی که در آلمان درست پس از جنگ اول جهانی رونق گرفت، در سال ۱۹۲۷ سکه زد! آن به معنی روایت خاصی از سنت‌های رمانتیک ضدانقلابی بر علیه روشنگری که با شرایط متغیر سده ۱۹۰۰ متناسب گشت، می‌باشد. ویژگی این نوع سیاست، نفی ستیزه‌جویانه مدرنیته اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در عین تجلیل از تکنولوژی بود که آن را از متن کلمه «تمدن» جدا نموده و بطور نمادین در یک مفهوم غیر منطقی و ناسیونالیستی «فرهنگ» (به آلمانی kultur م) کدگذاری می‌کند. معمولاً انقلابیون محافظه‌کاری چون اسپنگلر و یونگر (که هایدگر اغلب در کلاس‌های درس اولیه خود در فرایبورگ به آن‌ها اشاره می‌کند)، به عنوان پیشگامان جستجو برای راه سوم بین سرمایه‌داری و کمونیسم در نظر گرفته می‌شوند. و از این رو به عنوان کسانی که شالوده فکری موفقیت ناسیونال سوسیالیسم را بنا نهادند به حساب می‌آیند. نازی‌ها بسیاری از موضوعات آن‌ها را بدست گرفته و اولین سازمانی بودند که بطور کامل از تکنولوژی مدرن برای اهداف سیاسی خود استفاده کردند. از نظر ایدئولوژیک، فاشیسم آلمان متمایز از دیگر نسخه‌ها بود و میتولوژی نژادی ویژه خود را توسعه داد. یکی از مسائل مورد مناقشه در مورد سیاست هایدگر مربوط به این است که بطور کلی میتولوژی‌های مشابه - بر خلاف نمونه ویژه آلمانی ان، هیتلریسم - برای مفهوم فاشیسم چه نقش مرکزی را بازی می‌کنند. افراد زیادی، نه در بین متحدین هیتلر و نه مخالفین وی در اوایل دهه ۱۹۳۰ وجود نداشتند که بتوانند تصور کنند که تا چه اندازه ایدئولوژی شخصی وی می‌تواند به یک واقعیت سیاسی تعیین‌کننده در

۱ بنا به یوران دال و کارل-یوران هایدگرن، این هوفمن ستال نبود که این اصطلاح را سکه زد. این اصطلاح برای اولین بار در ۲۴ مه ۱۸۴۸ در روزنامه برلینی دی فولکشتیمه استفاده شد. با این حال هوفمن ستال با بکار گرفتن آن در سخنرانی خود در ژانویه ۱۹۲۷ به رواجش کمک نمود. نگاه کنید به «نقطه صفر جادویی» در مجله «رس پوبلیکا» شماره ۲۳ / توضیح مترجم سوئدی.

توسعه رژیم نازی بدل گردد.^۲

هایدگر همان قدر کم اشتیاق نسبت به علاقه بی قید و شرط انقلابیون محافظه کار به تکنولوژی بود که ناسیونالیسم از نوع نژادپرستانه نازی‌ها را قبول داشت، هر چند که وی معتقد بود وظیفه مردم آلمان ترکیب تکنیک و فرهنگ بود.^۳ اما او با آن‌ها در تعریف وضعیت تاریخی جهان که متأثر از بحران و زوال بود، تعریف ناسیونالیستی از فرم‌های سیاسی ان (انقلاب محافظه‌گارانه و کنسرواتو به عنوان انقلاب ملی در نظر گرفته می‌شد) و جهش به سوی آینده‌ای که بر پایه یک زمانمندی ویژه انقلابی و مبتنی بر بازسازی بود، اشتراک نظر داشت.^۴ منشا این احساس بحران مانند رابطه مثبت اما مرموز انقلابیون کنسرواتو با فن‌آوری در درجه اول مربوط به پیامدهای تلاطمات جمهوری وایمار بود. این تلاطمات در طی سال‌های آسیب‌زا رکود اقتصادی (۱۹۳۲-۱۹۲۹) به نقطه عطف خود رسیدند و به فاشیست‌ها امکان قبضه کردن قدرت را دادند. سال‌های بعد از جنگ، کل جناح راست آلمان بطور عمده متأثر از تجربه جنگ یا «پس از جنگ» بود. این تجارب اولاً مربوط به نیروی مخرب تکنیک و دوماً تحقیر شدید و شکست ملی بود. از این تجربه دوگانه یک تئوری جنگی مرموزی زاده شد (نوشته‌های ارنست یونگر نمونه آن است) که بطور همزمان ناسیونالیستی، مدافع پرشور فن‌آوری و کیش‌گرایانه بود. آلمان از طریق یک بعد نمادین جدید زاده می‌شود، که در جنگ به شکل اشکاری نمایش داده می‌شد، جایی که «امر طبیعی خود را به بالاترین لایه‌های مدرن شهری تحمیل می‌کند و تأثیر ماشین‌ها را تکمیل می‌نماید و به عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی جانی عمیق می‌بخشد، جانی که برتر از زندگی هدفمند بوده و اجازه شکار شدنش به وسیله ریاضیات را نمی‌دهد.»^۵

۲ جفری هوف، «مدرنیسم ارتجاعی. فن‌آوری، فرهنگ و سیاست در وایمار و رایش سوم». در مورد اصطلاح «انقلاب محافظه‌گارانه» نگاه کنید به «بحران ایدئولوژی المانی. ریشه‌های فکری رایش سوم». در باره ویژگی فاشیسم آلمان در مقایسه با اشکال همزمان دیگر سیاست ارتجاعی، نگاه کنید به اریک هابسباوم، «عصر نهایت‌ها»، در رابطه به بحث میان تمدن و فرهنگ نگاه کنید به نظریه تمدن، اثر نوربرت الیاس.

۳ هرف، «مدرنیسم ارتجاعی»

۴ در اینجا منظور درک هایدگری از رابطه هستی و زمان، و اینکه درک ما از «دازاین» با زمان «تنظیم» می‌شود. م
۵ ارنست یونگر، «ناسیونالیسم و زندگی مدرن» (۱۹۲۷) به نقل از کتاب «مدرنیسم ارتجاعی» اثر هرف. با کلمات بنیامین (که آثار وی تأثیرات واضح پدیدارشناسی یونگر در مورد مدرنیته به مثابه شوک را نشان می‌دهد):
«>نزاع متافیزیکی < ناسیونالیسم جدید هیچ معنی دیگری جز بکارگیری مرموز و بی‌واسطه از تکنولوژی برای

این که هایدگر برخی از جنبه‌های تفکر یونگر را به عهده گرفت امری کاملاً شناخته شده است.^۶ با این حال، این جنبه‌های راز آلود و تکنیکی نیست که حرف آن‌ها را «مدرنیسم ارتجاعی» - که مورد علاقه من است - می‌نامد، هر چند که این‌ها بدون شک به توضیح تصورات غلط هایدگر در مورد رابطه نازی‌ها با تکنولوژی - بدون زمانمندی متناقضی در مورد انقلاب محافظه‌کار و مدرنیسم ارتجاعی - کمک می‌کند. ادر فلسفه زمانمندی بطور سنتی بطور خطی از گذشته به حال و سپس آینده می‌رسید. افرادی مانند هوسرل، نیچه، هایدگر، دریدا و امثالهم آن را به صورت دیگری تعبیر کردند. در طی دوران مدرنیته مفهوم زمان دستخوش تغییرات جدی گشت. از نظر هایدگر «دازاین» زمان و مکان خود را دارد و این زمانی بودن است که منشاء تاریخ است. به تعبیر وی انسان خصلتش در دنیا بودن است و نمی‌تواند عاملی مستقل از دنیای پیرامون خود باشد. در همین رابطه او تفکیک‌ناپذیری دنیا و زمانی بودن را در کتاب هستی و زمان شرح می‌دهد. م. ا. درست مانند همه مقولات اصلی سیاسی مدرنیته (چون مقوله بحران، و از جوابی بود بر این که) انقلاب محافظه‌کارانه از بیخ و بن یک مفهوم زمانمند است. البته این موضوع حتی در نقد هابرماس از اندیشه بنیامین دیده می‌شود. ما می‌توانیم درک حرف از مدرنیته ارتجاعی را با واژه‌های کاملاً زمانمند تفسیر کنیم. مشکل تعریف محدود حرف (یک سیاست واپس‌گرا با تأکید بر تکنولوژی) این است که مدرنیسم آن بیشتر با تکنولوژی مشخص می‌شود تا اینکه ساختار زمانمند آن در خود ترکیب‌شان. در نتیجه، این آخری به شکل یک محصول متناقض از مجموعه‌ای از گرایش‌های متضاد بنظر می‌رسد تا اینکه یک نوع جدید، پیچیده اما منسجم از مدرنیسم و بدون اتکا بر دیگران.

این باعث می‌شود که مثلاً ولین علامت تساوی بین ایدئولوژی انقلاب محافظه‌کارانه و «ضد مدرنیسم

حل معمایی مفهوم ارمانگرایانه از طبیعت... در متوازی‌الاضلاع نیروها که متشکل از... طبیعت و ملت بود و جنگ قطر آن را تشکیل می‌داد، نداشت.» (بر گرفته از «تئوری‌های فاشیسم آلمانی» اثر والتر بنیامین منتشره در «مجموعه مقالات جنگ و جنگجو» به ویراستاری ارنست یونگر، سال ۱۹۳۰)

۶ نگاه کنید به مایل ا. زیمرمن، رویارویی هایدگر با فناوری، سیاست، هنر. هایدگر کتاب «کارگر» اثر یونگر را در جمع کوچک نزدیکترین همکارانش دو بار مورد بحث قرار داد: یک بار در ارتباط با انتشار آن در سال ۱۹۳۲ و بار دیگر در سال ۱۹۳۹-۱۹۴۰ (رجوع کنید به اوتو پوگلر، «خودشناسی سیاسی هایدگر»). برای مطالعه بیشتر به «جدال هایدگر» مراجعه کنید.

خستگی‌ناپذیری که مشخصه صاحب منصبان ارشد^۷ آلمانی بود، بگذارد^۸ به عکس، هرفه موضع‌های دیگر را به خاطر نظر وی نسبت به تکنولوژی، با وجود ساختار مشترک زمانی آنها، در نقطه مقابل مدرنیسم ارتجاعی قرار می‌دهد^۹. به عنوان یک ایدئولوژی ضدانقلابی، انقلاب محافظه‌کار هنوز در معنای زمانی آن، از آنجا که ادعای بر زمانمندی نو دارد، مدرن است. ممکن است تصویر آن از آینده از اسطوره یک منشاء از دست رفته، یا یک ذات ملی تحت ستم سرچشمه گرفته باشد، اما پویایی زمانی آن دقیقاً آینده‌گراست. در این راستا، اصطلاح «محافظه‌کار» است که گمراه‌کننده می‌باشد و نه «انقلاب». انقلاب محافظه‌کارانه نوعی واکنش انقلابی است. آن به این موضوع آگاهی دارد آنچه که قابل حفظ کردن و «کنسرو شدن» است، دیگر از دست رفته است (حتی اگر زمانی هم وجود داشته، که جای شک و تردید دارد)، و در نتیجه بایستی آن را دوباره ایجاد کرد. آن می‌داند که تحت چنین شرایطی شانس واقعی و عملی کردن کامل «گذشته» برای اولین بار بوجود آمده است. این واقعیت که گذشته مورد نظر در اساس خیالی است بر علیه تاثیر سیاسی آن عمل نمی‌کند، بلکه برعکس شرط آن است (اسطوره). از این رو برچسبی که هرفه به آن می‌زند، بر خلاف تعریف محدودتر او، یک خوانش کاملاً زمانی است.

آنچه که هرفه مدرنیسم ارتجاعی می‌نامد یک شکل چندگانه (مدرنیسم + ارتجاع) نیست. به عکس، وقتی که تخریب اشکال سنتی از یک حدی بالاتر می‌رود، آن توجه ما را به زمانمندی نوگرایانه و مدرن خود واکنش جلب می‌کند. به نظر می‌رسد در حدود زمان جنگ اول جهانی، جوامع پیشرفته اروپایی به این سطح رسیده بودند؛ از این رو ایدئولوژی‌های انقلابی هم از نوع «ارتجاعی» و هم «مترقی» بطور همزمان رونق می‌گیرند. علاوه بر این، نباید آن را مانند یک دوره گذار درک نمود - چنانچه مثلاً نوعی از رویزیونیسم تاریخی تمام دوران ۱۹۴۵-۱۹۱۷ را یک دوره گذار در نظر می‌گیرد، تا اینکه آن را مانند یک چیز به ویژه دشوارتر، مراحل مختلف توسعه سرمایه‌داری تصور کند. البته هر دو را می‌توان چون اشکال سیاسی یکپارچه زمانی در جوامع سرمایه‌داری، به عنوان بیان سیاسی الترناتیوی برای زمانمندی انقلابی در فرم اجتماعی خود انباشت سرمایه‌داری در نظر گرفت: چنانچه مارکس و انگلس نزدیک به ۱۵۰ سال پیش این ویژگی متمایزکننده دوران کنونی را شناخته بودند، و

۷ منظور از «the mandarin intellegentsia»، صاحب منصبان ارشد، کلاً طبقات فرهنگی، و بطور مشخص

گروهی از استادان آلمانی زبان با گرایش ضد مدرنیته است که هایدگر خود بدان تعلق داشت،

۸ ریچارد ولین، سیاست بودن

۹ هرفه، مدرنیسم ارتجاعی

از «تحول تولید، لرزش‌های پیاپی همه شرایط اجتماعی، عدم اطمینان ابدی»^{۱۰} یاد می‌کنند. خطای مارکس و انگلس این بود که آن‌ها در این فرایند آن را به شکل یک روند کلی خطی در جهت انحلال همه پیوندهای اجتماعی به جز «منفعت شخصی اشکار... پرداخت نقدی»^{۱۱}، درک نمودند: چطور «جذب آسمانی تعصبات دینی، شور و شوق جوانمردی، احساسات بی‌ذوق در اب‌های بیخ‌زده محاسبات خودخواهانه»^{۱۲} غرق شده است. برعکس نشان داده شده که آن نه به انحلال بلکه تحول‌شان، و دخول متناقض در بافت روابط اجتماعی در جامعه سرمایه‌داری مربوط است. همان‌طور که بالیبار استدلال می‌کند، بهترین حالت درک تاریخ جوامع سرمایه‌داری به صورت

تاریخ واکنش‌هایی از سوی روابط اجتماعی پیچیده «غیر-اقتصادی» است که چسب اشتراک تاریخی افراد در مقابل ساختار-زدایی می‌باشد که گسترش فرم ارزشی آنها را تهدید می‌کند.^{۱۳}

این امر به همان اندازه در مورد روابطی صادق است که مارکس از آن‌ها یاد می‌کند (دین، موقعیت شغلی، خانواده، ملت، سن و جنس) و چیزهایی که او از آن‌ها یاد نمی‌کند (نژاد، قومیت). در واقع می‌توان انقدر پیش رفت که ادعا نمود بیان اعتراض به این روابط همراه با روابط تولیدی و گردش سرمایه است که فرایند سیاسی در جامعه سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهند. بیان تاریخی فرم زمانی یکی از مهمترین چیزهایی است که در معرض خطر این نبردها قرار دارد.^{۱۴}

۱۰ کارل مارکس، فردریش انگلس، مانیفست کمونیسم

۱۱ همان جا

۱۲ اتین بالیبار و ایمانوئل والرشتاین، «نژاد، ملت، طبقه. هویت‌های مبهم

۱۳ گذشته از ادعاهای اغلب نقل شده وی در مورد کاراکتر خوداگاهی تاریخی تقلیدی و واپسگرایانه انقلاب فرانسه (در هجدهم برومر لویی بناپارت) و جذابیت پایدار هنر یونانی (در مقدمه گروندریسه تا نقد اقتصاد سیاسی)، مباحث مربوط به زمانمندی در مارکس پیر به نقش کمی آن در تولید و گردش سرمایه، و تأثیری که اولی بر شدت کار و درازی روز کاری دارد محدود می‌شود. (نگاه کنید به کارل مارکس، سرمایه، کتاب اول، فصول هشتم، سیزدهم، هجدهم؛ جلد دوم، فصول پنجم، هفتم، سیزدهم و چهاردهم). دامنه پروژه سیستماتیک مارکس با شیوه وی به این معنی است که از انتزاعی به مشخص «صعود کنید»، این بدان معناست که یک عمر، مدت کمی برای تکمیل تحلیل «روند کلی اقتصاد سیاسی» (عنوان فرعی جلد سوم) بود؛ و در نتیجه تحلیل کمتر از جوامع سرمایه‌داری و یا روابط اجتماعی.

در بازی، حداقل سه زمانمندی انقلابی، به جز اشکال متفاوت زمانمندی‌هایی که به سنت مربوط هستند، وجود دارند: زمانمندی هژمونیک در شیوه تولید خودانقلابی^{۱۴} سرمایه‌داری، زمانمندی انقلابی عمل اپوزیسیون برای دگرگونی اجتماعی به نام فرم اقتصادی جدید پست-سرمایه‌داری (بطور سنتی، سوسیالیستی)؛ و زمانمندی ضد-انقلابی انواع مدرنیسم ارتجاعی. هم‌نوع دوم و سوم این اشکال در سطح فرهنگی خود را به عنوان اوانگارد معرفی می‌کنند (به موجب هویت صریح سیاسی که آن را به یک آینده جدید رادیکال مربوط می‌سازد)، در حالی که از نظر فرهنگی می‌توان گفت، اولین فرم که مربوط به مدرنیسم تنظیم شده بعد از جنگ جهانی دوم است، نیز «سنتی نو»^{۱۵} می‌باشد. فرضیه‌ای که بحث زیر را به جلو هدایت می‌کند این است که آیا هایدگر به خاطر آنچه که امروز متمایزترین ویژگی نازیسم محسوب می‌شود (یهودی‌ستیزی و نژادپرستی بیولوژیکی - هایدگر همیشه مخالف دومی بود) ناسیونال سوسیالیست نگشت یا اینکه نازی‌ها برای وی بیشتر مظهر انقلاب محافظه‌کار در آلمان محسوب می‌گشتند. اگر از بیرون نگاه کنیم می‌توان گفت که ساختار زمانی پروژه فاشیستی یک شکل رادیکال از انقلاب محافظه‌کار است. ناسیونال سوسیالیسم یک اوانگارد ارتجاعی بود. این آن چیزی است که برای درک مدرنیته به عنوان زمانی‌سازی تاریخ اهمیت دارد (همراه با اهمیت آن برای خوانش سیاسی فلسفه هایدگر): در زمانمندی که لاکو لاباتر و نانسی آن را «اسطوره نازی» (Nazi myth) خوانده‌اند^{۱۶}، بر اساس این تحلیل، یک اسطوره روایتی است که منشأ دوری دارد و حال کنونی را مقرر «رضایت کامل شخصی» خود قرار می‌دهد. نازیسم بر پایه ساختار اسطوره‌ای از مردم آلمان (volk) به مثابه یک کل ارگانیک، نژادی-معنوی قرار داشت. آن سازماندهی مبارزه برای «ابزار هویت» به نام این اسطوره را در تحقق واقعیت معنای اصلی خود در زمان حاضر و در عین حال در مبارزه با زمان حاضر قرار داد. البته، این معنا که توسط نازی‌ها بوجود آمد و آن را ذات بیولوژیکی متشکله مردم آلمان و نیز چون «روح» نژاد (اساساً توانایی «تحمل فرهنگی» آن در یافتن تمدن) می‌دانست، این‌ها همه، یک اختراع کاملاً جدیدی بودند. درست

۱۴ خود-انقلابی اصطلاح از برن است. مارکس و انگلس در مورد سرمایه‌داری از انقلابی دائم نام می‌برند. توضیح

مترجم سوئدی

۱۵ هارولد روزنبرگ، «سنت نو»

۱۶ فیلیپ لاکو لاباتر و ژان لوک نانسی «اسطوره نازی». همچنین نگاه کنید به تلاش برای تعریف ایدئولوژی

فاشیسم چون «شکل نوزای اولترا ناسیونالیسم پوپولیستی» توسط روجر گریفین در «ماهیت فاشیسم».

همانطور که هابسبام اشاره می‌کند «نژاد، که سرنوشتش این بود توسط هیتلر بر جهان تسلط یابد، حتی قبل از ۱۸۹۸ که یک انسان‌شناس مفهوم «نوردیک» (شمال اروپایی) را ابداع نمود، وجود نداشت».^{۱۷} از لحاظ تاریخی، وجود آن [اسطوره مردم المان] به گمانه‌زنی‌های مختلف در علم جدید ژنتیک وابسته بود در حالی که آینده آن (تحقق اسطوره) وابسته به استفاده «عرصه دانش» جدیدی بود که اصلاح نژادی نامیده می‌شد. بنابراین آنچه که نازی‌ها «مردم المان» می‌نامیدند انقدر بازتاب نوعی تداوم تاریخی در فرهنگ یا منشأ به عنوان بیانی برای نوعی از عزم قدرت بر یک حال حاضر کاملاً طراحی شده، یعنی ناسیونالیسم مدرنیته خالص-همان خواسته‌ای که هایدگر بعدها (در سال ۱۹۴۰ در مقاله‌ای در مورد متافیزیک نیچه) به عنوان بخشی از ذات درونی نیهیلیسم مشخص نمود، نبود.^{۱۸}

بنابراین، بر خلاف نظر عمومی فاشیسم را به خودی خود نمی‌توان چون یک شکل سیاسی باستانی و یا حتی «غیر معاصر»^{۱۹} نامید، حتی اگر آن می‌تواند مایه بسیج اجتماعی نیروهای باقی‌مانده یا کاملاً قدیمی که در مقابل مدرنیته مقاومت می‌کنند، شود- تلاشی است برای «شورش طبیعت سرکوب شده در مقابل قدرت حاکم که بطور مستقیم برای این قدرت مفید بود».^{۲۰} در عوض، مانند ظهور برخی از نئوناسیونالیسم‌ها، «بنیادگرایی مذهبی و نژادپرستی امروز»^{۲۱} این نه پس مانده و نه کهن، بلکه یک شکل از مدرنیسم سیاسی است؛ درست مانند اگزیستانسیالیسم هایدگر که یک مدرنیسم فلسفی است. آنچه که وجه مشترک هر دو می‌باشد، گونه‌ای از بیان بویژه (ارتجاعی) یا خمش زمانمندی مدرنیته است. فاشیسم یک مدرنیسم سیاسی ارتجاعی است؛ اگزیستانسیالیسم هایدگر یک مدرنیسم

۱۷ هابسبام، عصر نهایت‌ها

۱۸ مارتین هایدگر، «نیچه» جلد سوم، «عزم قدرت به عنوان دانش و به عنوان متافیزیک» می‌گوید: «صرف تمایل به عزم، عزم است، یعنی، عزم به قدرت از نظر قدرت برای قدرت» بحث عزم به قدرت در مورد نیهیلیسم مستقیماً از این برداشت بوجود می‌آید. هایدگر در مصاحبه با اشپیگل در سال ۱۹۶۶ به درس‌های خود در مورد نیچه به عنوان تنها مناسب اصلی که او در برابر دکتورین ناسیونال سوسیالیسم می‌ایستد اشاره می‌کند-با وجود آنکه او در آن زمان هنوز عضو حزب بود؛ بله در واقع درست تا پایان جنگ. وولین، «جنجال هایدگر».

۱۹ ارنست بلوخ، «میراث این زمان»

۲۰ ماکس هورکهایمر و تئودور ادورنو، «دیالکتیک روشنگری»

۲۱ نگاه کنید به اتین بالیبار و ایمانوئل والرشتاین، «نژاد، ملت، طبقه»

فلسفی ارتجاعی-یک «واکنش» به معنی واقعی کلمه-است: یک جنبشی که هدفش معکوس کردن گرایش موجود یا چگونگی اوضاع است. مدت طولانی است که آینده‌گرایی ایتالیایی، اشعار ایوت و پوند و رمان‌های ویندهام لوئیس به عنوان نمونه مدرنیسم هنری سیاسی ارتجاعی در نظر گرفته می‌شوند^{۲۲}، اگر چه برخی از افراد با ترکیب این کلمات مشکل دارند. آنچه که من پیشنهاد می‌کنم این است که ساختار زمانی چنین پدیده‌ای به ما کلید درک وسیع‌تر سیاست ارتجاعی در یک رابطه کلی‌تر را می‌دهد.

همانطور که ما می‌توانیم درک تاریخگرایی به عنوان مدرنیته «بد» (به معنای بد بی‌نهایت هگلی ان) بفهمیم، نیز می‌توان مدرنیسم ارتجاعی را مانند مدرنیسم بد فهمید؛ البته نه (یا نه در درجه اول) از نظر یک مفهوم اخلاقی یا سیاسی، بلکه از نظر تناقضی که در ساختار زمانی آن قرار دارد. این ساختار-ساختاری که نزد واکنش‌رادیکال در درون و بر علیه مدرنیته قرار دارد-به ناچار متناقض است چرا که یکی از چیزهایی که آن در پی معکوس کردن تولیدش است درست آن زمانمندی است که خود موضوع آن است. رادیکالیسم ارتجاعی نمی‌تواند کار دیگری جز بازتولید انجام دهد، و در نتیجه، در عمل، شکل زمانی چیزی که خود قصدش مبارزه با آن است (مدرنیته)، را تأیید نماید. از این رو، آن مجبور است که در مقابل خود بطور گمراه‌کننده‌ای، ساختار زمانی خویش را به عنوان نوعی «بازیابی» یا «بازگشت» توصیف کند.

برگرفته از فرونیسیس شماره ۵۳-۵۲ سال ۲۰۱۶

peter osborne, Konservativ revolution, Fronesis no 53-52, 2016

۲۲ مثلاً نگاه کنید به مارجوری پرلوف، «لحظه آینده‌نگر»، اندرو هویت، «مدرنیسم فاشیسم»، فردریک جیمسون،

روایات خشم. ویندهام لوئیس، مدرنیست فاشیست»

شبهات زیادی بین ترکیه و ایتالیای بین دو جنگ جهانی وجود دارد و نتایج سیاست‌های کنونی ترکیه نیز می‌تواند به همان میزان خطرناک گردد. چه چیزی باعث گشت که بخت و اقبال سوگلی غرب و لیبرال‌های خاورمیانه در مدتی کوتاه برگردد؟ آیا همه چیز را می‌توان با قدرت‌طلبی شخص اردوغان توضیح داد؟ در مقاله زیر جهان توغال به بررسی چرخش ترکیه از یک رژیم اقتدارگرای نرم در دهه قبل به توتالیتاریسم سخت کنونی می‌پردازد.

جهان توغال، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه کالیفرنیا می‌باشد. وی نویسنده کتاب «انقلاب منفعل: جذب گردنکشی اسلامی به سرمایه‌داری» است. او بزودی کتابی به نام «مدل ترکیه: چگونه جنبش‌های عربی لیبرالیسم اسلامی را ساقط نمودند» را در مورد ترکیه منتشر خواهد کرد.

- رژیم ترکیه از توتالیترایسم نرم به سخت می‌لغزد

نوشته: جهان توغال

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۳۹۵۴

"باید فوراً اجازه رساندن کمک‌های بشردوستانه به غیرنظامیان داده شود. تاکتیک "تسلیم یا مرگ" دقیقاً خلاف قانون جنگ است" [توثیت جان کری]

شاید هر رهبر غربی به راحتی از این کلمات برای سرزنش دولت ترکیه در گرسنگی دادن به شهرهای کردستان در جنوب شرقی کشور استفاده کند. اما چنین امری بسیار بعید بنظر می‌رسد توثیت جان کری در واقع در رابطه با رژیم سوریه است، نه ترکیه.

اما چرا رهبران آمریکا استراتژی "تسلیم یا گرسنگی" اسد را جنایت جنگی می‌دانند، در حالی که اردوغان را نادیده می‌گیرند؟

شاید به این دلیل که ترکیه متحد امریکاست چنین ریاکاری موجه بنظر برسد. اما با نگاهی به مهمترین مطبوعات آمریکا واقعیت به مراتب پیچیده‌تر می‌گردد. مجله نیویورک تایمز در نوامبر ۲۰۱۵ سرمقاله احساساتی "روبای یک اتویی در حیات خلوت داعش" را منتشر کرد که در آن مقاله کردستان غربی را تنها نمونه‌ی تحقق آرزوهای بهار عربی در کسب خودمختاری و برابری جنسیتی معرفی کرد. تصاویر زنان در حال جنگ برای روجاوا صفحات مجله را پُر کرده بود که منعکس کننده‌ی شیفتگی مطبوعات عمده به چریک‌های زن، از زمان سر بر آوردن داعش بود.

خودمختاری در غرب کردستان بدست بزرگترین دشمن رژیم ترکیه، جنبش چریکی کردستان پ.ک.ک. و طرفداران سوری و دیگر حامیانش ایجاد شده است. چنین حمایت مشتاقانه‌ای از دشمنان مسلح دولت ترکیه در هیچ جا؛ در طی پنجاه سال گذشته هیچ قرابتی با شیوه‌ی تفکر غالب آمریکایی نداشت. امروزه جریان‌هایی در خط فکری غالب می‌کشند که دیپلماسی آمریکا را در جهت طرفداری بیشتر از کردها سوق دهند.

سکوت مقامات آمریکایی در مورد وحشی‌گری ترکیه در شمال کردستان، نه فقط نتیجه دورویی (که مسلم است)، بلکه به خاطر سردرگمی نیز می‌باشد.

از آنجا که کردها تنها نیروی زمینی مؤثر در مبارزه با داعش اند و رژیم ترکیه به تغییر مواضع در جهت فاشیستی ادامه می‌دهد، لیبرال-کنسرواتیوهای آمریکایی کاملاً در اینکه چه کسی متحد بلند مدت واقعی آنهاست، سردرگم شده‌اند. (این سردرگمی و ریاکاری وقتی به اوج رسید که تمام دنیای غرب از بمباران کردهای سوریه به جوش و خروش درآمد، در حالی که مطبوعات لیبرالی وقتی که ترکیه تنها چند روز قبل از آن کردهای خود را سلاخی کرد، سکوت اختیار کردند. (این سردرگمی تنها حاصل پیچیدگی اوضاع در لحظه کنونی نیست. به لحاظ ساختاری، دینامیسم درونی خاورمیانه بگونه‌ای در حال تکوین است که پاکس آمریکانا و همه‌ی ارزش‌های آن را از درون منفجر کرده است. دیگر نه لیبرال‌ها و نه کنسرواتیوهای صلح‌طلب، هیچکدام رویکرد مناسبی برای منطقه ندارند. خاورمیانه کلیت خود به سمت محافظه‌کاری و اشکال گوناگونی از افراطی‌گری، خشونت یا فاشیسم-واژه‌ای که من با احتیاط از آن استفاده می‌کنم-سوق داده می‌شود.

استفاده از کلمات مشتق شده از "فاشیسم" بدسلیقگی اطلاق می‌شود، و فرض بر این گذاشته می‌شود که از این برجسب به عنوان دشنام استفاده شده تا یک مقوله تحلیلی. اما با توجه به اینکه امروزه بسیاری از رژیم‌ها در سرتاسر جهان به سمت راست افراطی در حال تغییر اند، چنین کاربردی نه تنها ممکن، بلکه لازم است تا بین رژیم‌هایی که پایه توده‌ای دارند و دیگرانی که ندارند، تمایز قائل شد.

چرخش اردوغان به سوی اقتدارگرایی با ظهور لویی-ناپلئون بناپارت مقایسه شده است. اما اگر ما (پولانزاس را سرمشق قرار دهیم)، می‌توانیم رژیم‌های غیرلیبرالی کاپیتالیستی را در سه تیپ ایده‌ال بناپارتیسم یا پوپولیسم راست‌گرا، دیکتاتوری نظامی و فاشیسم طبقه‌بندی کنیم. در این صورت مشابهت حزب جدید عدالت و توسعه با فاشیسم بسیار زیادتر است. فاشیسم بر خلاف اشکال دیگر دیکتاتوری راست‌گرا، مبتنی بر حزب سیاسی با شبکه‌های گسترده‌ی توده‌ای است. اگرچه بناپارتیسم هم نیازمند حدی از بسیج مردمی است، اما پیوندهای ارگانیک دیکتاتور با توده‌ای که بسیج می‌کند، بسیار ضعیف‌تر است. احزاب فاشیستی ایتالیا و آلمان بر پایه‌ی سنت طولانی از مشارکت مدنی و بسیج توده‌ای، که بمراتب عمیق‌تر از شبکه‌های ضعیف جناح راست بودند، ایجاد شدند (قابل توجه این که فاشیسم ایتالیا تلفیقی از نوکیشان سندیکالیسم و جناح چپ سوسیالیسم بود).

با توجه به این موارد، اما مسیر جدیدی که ترکیه طی می‌کند قطعاً با بیشتر دیکتاتوری‌های بعد از جنگ

دوم جهانی (مانند سالازار پرتغال و پست-متاکساس یونان، و همچنین پینوشه شیلی)، که در درجه نخست متکی بر نهاد نظامی بودند (هر چند که آن‌ها نیز جنبه‌هایی از تجربه فاشیستی را تقلید می‌کردند) متفاوت است. این تفاوت حتی شامل فرانکوی اسپانیا که ریشه‌های فاشیستی آن به مرور زمان پزمرده شد نیز می‌گردد.

علیرغم این مسیر کنونی حزب عدالت و توسعه را نمی‌توان به این سادگی با فاشیسم مشخص کرد، چرا که این حزب قطعاً شالوده جدیدی را بنا می‌نهد. شالوده‌ای که نه تنها بدلیل ویژگی‌های ترکیه، بلکه متأثر از دوره‌ی تاریخی کنونی نیز می‌باشد. تجربه فاشیسمی را که مناسب دوران بین دو جنگ بود را نمی‌توان امروز مستقیماً تکرار کرد. انقلابات جهان سوم، مانوئیسم، و در نهایت انقلاب اسلامی ایران همه وقایعی تاریخی بعد از سال‌های جنگ بودند، که ما ردپای آن‌ها را در رژیم جدید ترکیه (یا حداقل، واکنش به آن‌ها را) می‌بینیم.

نکته مهم این است که نفوفاشیسم حزب پاسخی به نخ‌نما شدن نئولیبرالیسم جهانی است که دینامیسم کاملاً متفاوتی در مقایسه با برهم‌رق شدن لیبرالیسم کلاسیک در دهه ۱۹۲۰ دارد. چشمگیرتر از هر چیز، عدم وجود یک چپ سازمان‌یافته و نیز یک نیروی کار سازمان‌یافته نسبتاً ضعیف، دال بر این است که رژیم‌های پسالیبرالی امروز تحت فشارهای متفاوتی نسبت به گذشته قرار دارند.

علیرغم همه این تفاوت‌های تاریخی و ساختاری، حزب عدالت و توسعه در چرخش اقتدارگرایی خود از منابعی تغذیه می‌کند که می‌توان آن‌ها را با فاشیسم بین دو جنگ جهانی مقایسه کرد.

حزب در اولین دهه حیات لیبرال-کنسرواتیو اش با ته‌مانده‌ی پوپولیسم اسلامی خود (معروف به سیاست چشم‌انداز ملی) تسویه حساب کرد. برخی از این تصفیه‌گران در دوران جوانی سیاست چشم‌انداز ملی را به این دلیل که به اندازه کافی رادیکال نبود، مورد هدف قرار داده بودند. معهذاً، گفتمان تصفیه در طی سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۵ بر پایه تفکر لیبرالیسم اسلامی قرار داشت. حزب پس از تصفیه حساب با ته‌مانده‌ی پوپولیسم اسلامی اش به بلوک قدیمی قدرت ترکیه پیوست و ضمن حذف کمالیست‌ها رهبری ساختار قدرت را در دست گرفت.

از اواسط دهه ۲۰۰۰ رویکرد حزب بسیج اسلام‌گرایان رادیکال و انقلابی بود. دو سازمان سیاسی-اجتماعی که شاه کلید این بسیج بودند می‌توانند به درک و شناخت ما از مضمون رویکرد جدید حزب پس از این تصفیه‌ها کمک کنند. انجمن حق‌سوز که ریشه در انقلاب اسلامی ایران دارد، بخشی از نیروی ضد رژیم در حرکت‌ها و اعتراضات خیابانی در ده ساله اول بود. نیروهای این جریان حال در

حمایت از رژیم به خیابان می‌آیند.

مهمتر از آن یک سازمان نسبتاً بزرگ قدیمی ست که به انجمن مالاتیا معروف است، آنچه که روزنامه نگاران به عنوان نسخه پرولتری اسلام از آن یاد می‌کنند. انجمن مالاتیا که دارای سابقه ناسیونالیسم اسلامی است (هواداران این انجمن چنان تحت تأثیر تجربه‌ی فاشیسم ایتالیا قرار داشتند که وقتی در اردوگاه‌های شبه نظامی تمرین می‌کردند پیراهن‌های قهوه‌ای برای خود دوخته بودند و بر تن می‌کردند)، از ناسیونالیسم خود توبه کرده و تحت تأثیر انقلاب اسلامی ایران جهت‌گیری انقلابی اجتماعی اتخاذ کرد. اما از میانه دهه ۲۰۰۰ تعدادی از اعضای انجمن مالاتیا پُست‌های مرکزی در بوروکراسی دولتی و همچنین رسانه‌های تفکر غالب به‌عهده گرفتند: حال آن‌ها شعارهای انقلابی خود را در خدمت یک نظام سرمایه‌داری قرار داده‌اند.

افزون بر این شبکه‌های اجتماعی؛ روزنامه‌ها، محافل بحث، دوره‌های قرآن، شبانه‌روزی‌ها و غیره می‌باشند که از حدود ۲۰۱۰ فعالیت خود را با گفتمانی صریحاً ضد سرمایه‌داری و ضد غربی از شدت بخشیده‌اند. بسیاری از شاخه‌های زیرمجموعه جنبش-رژیم بیشتر شبیه انقلابیون جهان سومی دهه‌های ۱۹۶۰-۱۹۷۰ گشته‌اند. تمرکز بیش از حد بر شخص رهبر، حتی اگر رهبر شباهتی با پیشوا در اینجا، و برادرزاده بناپارت در آنجا نداشته باشد. این پویایی‌های ساختاری که نیروی محرکه رژیم جدید ترکیه است را مبهم می‌سازند.

در نهایت، برآمد سلفی‌گری در سراسر جهان را باید به عنوان عاملی ویژه در نظر گرفت که مهر خودویژه‌ای بر نئوفاشیسم ترکیه می‌زند. چرخش تند و تیز ترکیه به سمت اقتدارگرایی را نمی‌توان به دور از سمت‌گیری بین‌المللی نوین جنبش اسلامی تجزیه و تحلیل کرد. در نتیجه شکست لیبرالیسم اسلامی در ترکیه و کاستی‌های انقلاب اسلامی در ایران؛ جهادیسلم سلفی به عنوان تنها گزینه پویایی که می‌تواند انرژی‌های ضد-سلطه‌گری اسلامی را کانالیزه کند، رُخ نمود.

دین به عنوان محل تلاقی همه این عوامل از نژاد و ملیت سبقت گرفته و رشته اصلی فرآیند اقتدارگرایی رژیم (و متحدانش) می‌باشد.

با این وجود، پیوستگی با فاشیسم تاریخی را نباید کاملاً کم اهمیت جلوه داد. بند نافی که نئوفاشیسم ترکیه را با فاشیسم سال‌های بین دو جنگ جهانی پیوند می‌دهد، بسیج دوباره‌ی گرگ‌های خاکستری است. سازمان پارلمانی ناسیونالیستی راست‌گرا که به گرگ‌های خاکستری معروف است، در مبارزه با برآمد پرخروش چپ ترکیه در دهه ۱۹۷۰ مؤثر بودند. سازمان و ایدئولوژی این نیرو بطور مستقیم بر

اساس مدل فلانژهای اسپانیایی بود. کودتای نظامی ۱۹۸۰ گرگ‌های خاکستری را به دو جناح اسلامی و کمتر اسلامی تقسیم کرد. حزب اقدام ملی در طی سه دهه گذشته موفق به متفرق کردن جناح کمتر اسلامی گرگ‌های خاکستری شد، به گونه‌ای که اکنون خود بخش پرجمعیت آن است. (ائتلاف بزرگ حزب توسعه و عدالت در دهه ۲۰۰۰ شامل و در برگیرنده‌ی شخصیت‌های جدا شده‌ی جناح لیبرالی اقدام ملی بود).

یکی از موفقیت‌های استراتژیک و خیره‌کننده حزب عدالت و توسعه در طی چند سال گذشته انرژی دوباره بخشیدن و بسیج هر دو جناح می‌باشد. جدا کردن آن‌ها از احزابشان؛ و ایجاد سازمان‌های خشونت‌گرا به نام قلوب عثمانی بر پایه بقایای سازمان‌های آن‌ها (اوکو آگالری و الپرن آگالری) بویژه پس از ژوئن ۲۰۱۵ است. این سازمان‌های عوام ساختمان حزب کردستان را به آتش کشیدند و به معترضان گُرد حمله‌ور شدند.

یکی دیگر از جلوه‌های رو آوردن حزب عدالت و توسعه به سنت راست افراطی را نیز می‌توان در اتحاد رهبران مافیایی برجسته و نیروهایشان با این حزب دید. یکی از این شخصیت‌ها، سادات پکر است که به تازگی استادان دانشگاه را که خواهان پایان جنگ بودند را با اعلام "اغسل در خون‌اشان" تهدید نمود. این نیروهای شبه نظامی در مبارزه با گُردها تنها نیستند و ظاهراً مرز بین آن‌ها و نیروهای امنیتی رسمی محو شده است. اخیراً نیروهای نظامی ترکیه و پلیس در محاصره چند شهر کردستان هنگام کشتن شبه‌نظامیان هم از آیه‌های قرآن و هم شعارهای ناسیونالیستی افراطی استفاده می‌کردند "روحیه‌ی پایین به بالا" که در دوران جنگ ضد گُردی در دهه ۱۹۹۰ تقریباً وجود نداشت.

همانگونه که اشاره کردم، تغییرات ساختاری رژیم جدید ترکیه و ظهور داعش با هم تقاطع دارند. من می‌خواهم سه مورد از چنین تقاطعی را که بین رویکرد جدید رژیم ترکیه و تشدید بسیج عمومی جهادیسیم - سلفی در عرصه‌ی بین‌المللی وجود دارد؛ که من در سطور بالا به آن اشاره اکنون کردم، را برجسته کنم.

ترکیه به خاک حاصلخیزی برای رشد و نمو داعش تبدیل شده است. داعش در دو انفجار عظیم در ماه‌های ژوئیه و اوت ۲۰۱۵، در مجموع ۱۳۶ نفر را قتل‌عام کرد. نکته قابل اهمیت این که در انفجار دوم پلیس با گاز اشک‌آور به بازماندگان حمله کرد و راه آمبولانس‌ها را سد کرد. مهمتر از همه این که، شیفتگان فوتبال در یک بازی ملی یک دقیقه سکوتی را که برای احترام به قربانیان اعلام شده بود را هو کردند. مطبوعات بین‌المللی توجه چندانی به این رویداد نکردند، تا اینکه طرفداران فوتبال بار دیگر

در ماه نوامبر لحظه سکوت برای قربانیان پاریس را هو کردند. در طی هر دو بازی، یک دقیقه سکوت نه فقط با هو کردن بلکه همچنین با شعارهای اسلامی قطع شد.

این نشانه چه چیزی است؟ فرایند استبدادی اخیر در ترکیه به مراتب فراتر از تغییر صرفاً رژیم است، بلکه نشان از بسیج توده‌ای به نفع ایده‌های رادیکال راست است.

تشکیل رژیم توتالیتر در ترکیه در مقایسه با استقرار فاشیسم در آلمان و ایتالیا مسیر کاملاً متفاوتی را دنبال کرده است. جالب اینکه همان حزب ابتدا یک نظم لیبرال-کنسرواتیو (بر اساس الگوی امریکایی) را با دست‌های خود ساخت، و سپس همان سیستم را از طریق پاکسازی عناصر لیبرال و محافظه کار خلاق درون حزب را (مهمتر از همه جامعه محافظه کار گولن و روشنفکران لیبرالی را که توتالیتراریسم نرم حزب را در دهه نخست رهبری کرده بودند) تخریب نمود.

تفاوت قابل ملاحظه دیگر آن با سال‌های بین دو جنگ، شدت بسیج مردمی که توتالیتراریسم حزبی هنوز با آن مواجه است. وقتی تروتسکی و گرامشی فاشیسم را به عنوان جنبش خرده‌بورژوازی در تنگنا قرار گرفته بین طبقه کارگر ستیزه‌جو و طبقه سوداگر انحصارگر تنوریزه نمودند، در مورد یک عنصر کاملاً اشتباه کردند: فاشیسم بین دو جنگ از خاکستر "سال‌های سرخ" (خیزش‌های انقلابی در اروپا در سال‌های ۱۹۲۱-۱۹۱۹) سر بر آورد. مهمترین سهم و نقش خرده‌بورژوازی در این برآمد تحکیم بلوک‌های قدرت پراکنده و آشفته بود تا اینکه فرونشاندن جنبش کارگری و کمونیسم، که در آن موقع در بسیاری از بخش‌های اروپای مرکزی و غربی در حال نزول بود.

حزب عدالت و توسعه به صورتی مشابه بردوش بورژوازی تازه به دوران رسیده در اتحاد با خرده‌بورژوازی ظهور کرد و بلوک قدرت ترکیه را از تکه تکه شدن نجات داد. ولی شباهت در همین جا خاتمه می‌یابد. شاید بتوان گفت، جنبش کردستان یکی از قوی‌ترین دوران‌اش در کل تاریخ را از سر می‌گذراند. این فاشیسم عجیبی است که در وسط یک جنگ داخلی جاری و دائمی در حال تکوین است.

از آنجا که رژیم فرانکو نیز از طریق یک جنگ داخلی مستقر شد، می‌توان ترکیه را با اسپانیا مقایسه نمود. اما جنگ داخلی اسپانیا بسیار شدید بود، کل جامعه را در بر گرفت، و فقط سه سال طول کشید. شکست‌ناپذیری جنبش کردستان (و گسترش پایگاه کردی و ترکی آن) توتالیتراریسم ترکیه را به شدت از تمام توتالیترهای بین دو جنگ جهانی، که مدعی قوی مانند پ.ک.ک.ک. نداشتند، متمایز می‌سازد. با وجود این، مقاومت منطقه‌ای و قومی پ.ک.ک.ک. تنها یک وقفه جزیی در تکمیل ساخت و ساز کامل

فاشیسم در ترکیه است.

بعد دیگری نیز وجود دارد که نباید کم اهمیت جلوه دهیم. من قبلاً به تمایز اصلی اسپانیا با ایتالیا و آلمان اشاره کردم - دیکتاتوری نظامی مستقر در اسپانیا مدت کوتاهی روی بسیج وسیع توده‌ها تکیه کرد، اما ابزار مدنی و سیاسی که بتواند این بسیج را تداوم بخشد، را در اختیار نداشت (و اشتیاق‌اش را هم نداشت). در نتیجه، برخلاف آلمان و ایتالیا، بطور مداوم با توده‌های بسیج شده مواجه نبود. فاشیست‌های آلمانی و ایتالیایی قدرت خود را از این توده‌ها کسب می‌نمودند، اما همان قدرت در نهایت به ضد خود و نیرویی ویرانگر تبدیل شد: عطش و آرزوهای توده‌های بسیج شده در درون مرزهای سرمایه‌داری، قابل ارضاء نبود. تنها راه ارضاء و فرو نشانیدن چنین عطشی توسعه‌طلبی امپریالیستی بود که به نوبه خود به این رژیم‌ها امکان می‌داد که بروز نارضایتی توده‌ها را بتعویق انداخته و منحرف کنند (که چنین رویکردی علیرغم دیسکورس ضدسرمایه‌داری فاشیسم مضمونی سرمایه‌داری داشت). با وجود آن که این رژیم‌ها انگیزه شدیدی در جهت‌گیری جنگی داشتند، اما بسیج توده‌ای دائمی ضد سرمایه‌داری فشار ساختاری را در پی داشت که تلاش‌های امپریالیستی آن‌ها را بیش از پیش به چالش کشید و باعث بی‌نظمی و هرج و مرج غیرقابل پیش‌بینی شد. بدیهی است اسپانیای پس از جنگ با چنین مشکلاتی مواجه نشد، و به رژیم‌ی بدل گشت که سرمایه‌داری جهانی می‌توانست آن را تحمل نماید.

حزب عدالت و توسعه در حال بنا نهادن نسخه‌ای خلاق و تجدید نظر شده از فاشیسم

رژیم جدید ترکیه برعکس، بسیج توده‌ای را شدت بخشیده است. مطبوعات رژیم به گفتمانی روآورده‌اند که هر روز بیش از پیش رنگ و لعاب ضد سرمایه‌داری بخود می‌گیرد. جنگ‌طلبی ایجاد شده در روحیه توده‌ها و رژیم موجب بروز نگرانی قدرتهای غربی شده است. در عین حال رژیم ترکیه بصورتی پارادوکسال، تلاش دارد غرب را متقاعد سازد که بهترین شانس سرمایه‌داری جهانی برای صلح در خاورمیانه است، هرچند که رژیم برعکس چند سال پیش از این جهت چندان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. اما چنین تمایلی نشان می‌دهد که رابطه‌اش با سرمایه‌داری جهانی بسیار متفاوت از فاشیسم بین دو جنگ است. همچنین رژیم ترکیه چماق غرب در مقابل پناهندگان خاورمیانه است. به ویژه اتحادیه اروپا که به ترکیه برای جلوگیری از جریان مهاجرین نیاز دارد و از

همین رو انواع سواستفاده در آن کشور را نادیده می‌گیرد.

اگر رژیم ترکیه اسپانیای فرانکو نیست، دقیقاً آلمان هیتلری هم نیست. قدرت پ.ک.ک. و روابط پیچیده ترکیه با غرب را می‌توان به عنوان دو دلیل اصلی در نظر گرفت که چرخش به توتالیتاریسم سخت را متزلزل و غیر قطعی نموده است.

خلاصه، حزب عدالت و توسعه در حال برپایی یک نسخه بسیار خلاق و تجدیدنظر شده از فاشیسم است. لازم است تا بر خصوصیات استثنایی این حزب تمرکز نمایم: حزبی است که توسط یک حزب لیبرال-کنسرواتیو قبلی که زمانی عزیز غرب و لیبرال‌های خاورمیانه بود، ساخته شد. چرا این دگرگونی اتفاق افتاد؟

روایت‌های متداول و غالب کماکان دو دوره اول حاکمیت حزب عدالت و توسعه (حداقل دوره اول آن) را به عنوان یک موفقیت خیره‌کننده در نظر می‌گیرند. اقتصاد شکل و شمایل عالی داشت. آزادی‌ها افزایش یافتند. سپس، نخست‌وزیر قدرت بیش از حدی اندوخت. قدرت فاسد می‌شود. (به عنوان فاکتورهای جانبی، تفکر غالب معتقد است که انسداد روند اروپا و بهار عربی نیز به پندارهای بی‌عده وی اضافه شدند).

آنچه که این روایت نادیده می‌گیرد دو تاست: سرکوب علویان، کارگران اعتصابی، طرفداران محیط زیست، سوسیالیست‌ها، و گاهی اوقات کردها در طی اولین دو دوره حزب عدالت و توسعه؛ و حمایت‌های گاهگاهی جهان غرب و لیبرال‌های ترکیه از این سرکوب است. این‌ها همه قبلاً در توتالیتاریسم نرم، آن جایی که هر نوع سیاست‌های ضد-سیستمی به عنوان غیرمنطقی و "غیردموکراتیک" درک می‌شد (و در سکوت با آن برخورد می‌شد)، جمع شده بودند.

عنوان یکی از سرمقاله‌های فاینشیال تایمز در سال ۲۰۱۴ نمونه‌ای از تحلیل لیبرالی معضل ترکیه است: "تکبر مدل ترکیه را تباه می‌کند". طبق نظر طرفداران پر و پا قرص پیشین حزب عدالت و توسعه، مشکل واقعی این است که حزب عدالت و توسعه به اندازه کافی حزب عدالت و توسعه نبود: حزب بخش زیادی از فرهنگ سیاسی و ایدئولوژیک (عمدتاً ناسیونالیسم ترکی) را که از رژیم قدیمی‌تر به ارث برده بود، حفظ کرد.

من یک قدم جلو تر رفته توضیح بدیل دیگری را اقامه می‌کنم: لیبرالیزه کردن (برداشتن کنترل دولتی) سرمایه‌داری نقاط تنش را تکثیر می‌کند (به جز اشکال ویژه غیرفاشیستی صنف‌باوری و کورپوراتیسم که بگونه‌ای طراحی و شکل داده شده‌اند که بتوانند چنین گره‌های تنش را تحمل

کنند). [نمونه های فاشیستی آن اسپانیا، پرتغال و غیر فاشیستی مانند دموکراسی‌های سوند و اتریش. م] تنها چند کشور وجود دارند که به اندازه کافی قوی اند که می‌توانند تنش‌های ایجاد شده توسط [ننو] لیبرالیسم را فرو نشانده و یا جذب کنند. من معتقدم که ریشه سقوط اخیر ترکیه به توتالیتریسم اقتدارگرا در مکانیزم‌های کاملاً عامی نهفته است تا شخصیت اردوغان و یا فرهنگ ترکی. اما این مکانیزم‌ها کدام اند؟ لیبرال دموکراسی بر علیه دشمنان لیبرال دموکراسی مبارزه می‌کند. که چنین امری اصلاً قابل تعجب نیست. بنابراین، هم غرب و هم لیبرال‌های ترکیه از سرکوب نیروهای مخالف بازار آزاد در دو دوره‌ی اول (حاکمیت) حزب عدالت و توسعه حمایت کردند (و برای چنین حمایتی یا بهانه تراشیدند و یا آن را نادیده گرفتند). آنچه که آن‌ها را غافلگیر کرد، چرخش این ماشین سرکوب بر علیه خودشان بود.

رژیم حزب عدالت و توسعه در طول چند سال گذشته از توتالیتریسم نرم به توتالیتریسم سخت تغییر کرده است. چنین تعاجمی (که اکنون بطور علنی و با افتخار انجام می‌شود) از علویان؛ کارگران اعتصابی، طرفداران محیط زیست و سوسیالیست‌ها به لیبرال‌ها و جامعه گولن (یک گروه اسلامی لیبرال) گسترش یافته است. (دلایل مقطعی معینی برای چنین تعاجمی وجود داشت). برای نمونه، معلوم شد معضل اسرائیل چالش اصلی در ارتباط با جامعه گولن بود. از قبل مبارزه‌ای بین جامعه گولن و کادرهای قدیمی اسلامی در رابطه با چگونگی تقسیم مزایای قدرت در جریان بود. چنین مبارزه‌ای هرگز از کنترل خارج نشد تا اینکه روابط اردوغان با اسرائیل دچار تنش شد. بعد از آن نقطه، دو مولفه رژیم سابق حزب عدالت و توسعه بتدریج از هم فاصله گرفتند.

در اینجا اما دینامیسم گسترده‌تری نقش آفرین بود. لیبرال دموکراسی همیشه دشمنان خود را سرکوب می‌کند (کافی است به وحشت سرخ در آمریکا نگاه کنید). جهان پیشرفته، می‌تواند با چنین استثناهایی زندگی کند. اما در "بازارهای نو ظهور (در حال رشد)" دشمنان متعددی برای سرکوب وجود دارند و مک‌کارتیسم دیر یا زود رها خواهد شد.

دموکراسی آمریکایی توانست با وجود سرکوب سنگین سوسیالیست‌ها و کارگران رادیکال همچنان چون یک لیبرال دموکراسی باقی بماند. ولی در بسیاری از نقاط اروپا این نیروها آنقدر قوی بودند که دستگاه سرکوبگر دولتی توانست به طور نامحدودی گسترش یابد و وقتی که باز به اندازه کافی مؤثر واقع نشد، غیر نظامیان بسیج شدند و فاشیسم زاده شد.

آنچه که روشن است با توجه به پیشینه‌ی ترکیه این است که در کشورهای از نظر ساختاری ضعیف‌تر؛

برداشتن کنترل به شیوه نئولیبرالی، و دموکراسی نمی‌توانند برای مدتی طولانی دست در دست هم پیش روند. زمانی مزایای یک مدل نیمه-پُر بار توانست بسیاری از گروه‌های اجتماعی را راضی نگه دارد، تا اینکه رکود اقتصادی جهانی پس از سال ۲۰۰۸ بتدریج مبنای نقدی رضایت حزب عدالت و توسعه را منفجر کرد. در چنین صحنه جدید جهانی، حزب مجبور بود برای حفظ پایگاه بسیج خود بیش از پیش با کادرهای اسلامی در آمیزد، اما درست همین کادرها رژیم را به تصادم با اسرائیل، روشنفکران لیبرال و برخی از منافع سرمایه‌داری (داخلی و خارجی) سوق دادند.

در نتیجه افزایش فشار کادرهای جسارت‌یافته (این فرصت توسط بهار عربی فراهم گشت)، جاه‌طلبی‌های امپریالیستی کم‌رنگ حزب بیشتر تقویت گشته و در نهایت از کنترل خارج شد. در ابتدا به نظر می‌رسید راه حل فوق‌العاده مشکلات کاهش رشد اقتصادی اسلامی شدن بیشتر باشد، اما چنین گزینه‌ی سیاسی نتیجه معکوس داد.

در این که شباهت‌هایی بین رژیم ترکیه و ایتالیای بین دو جنگ وجود دارد، جای شک و شبهه‌ای نیست. در ابتدا "رهبر" طبقات تکه‌تکه ایتالیا را متحد نمود و سرمایه‌داری را کد ایتالیا را، نه فقط از طریق سیاست‌های از بالا به پایین، بلکه با بسیج سوسیالیست‌های آزاد، سندیکالیست‌های گذشته، افسران پیشین و قشر میانی در مسیر کارآمدی قرار داد. به همان سیاق توانمندی کادرهای اسلامی در طی دهه ۲۰۰۰ توسط حزب توسعه و عدالت، رژیم لیبرال-کنسرواتیوِ پسا-۱۹۸۰ را بازسازی نمود. در ابتدا؛ لیبرالیسم اقتصادی، کنسرواتیسم فرهنگی و استبداد سیاسی که رژیم نظامی در دهه ۱۹۸۰ آغاز کرده بود توسط حزب لیبرال-کنسرواتیو (ANAP) در دهه ۱۹۸۰ «دموکراتیک» گشت. با وجود شور و شوق اولیه مردم، در دهه ۱۹۹۰ لیبرال کنسرواتیسم اقشار گسترده‌ای را نیز بیزار کرد.

کنشگران نئولیبرال تنها در صورت همگرایی با دشمنان قدیمی خود می‌توانستند جهت‌گیری ترکیه پسا-۱۹۸۰ را نجات دهند. اسلامگرایان بسته کامل این آکتورهای از رمق افتاده را به ارث گرفتند و آن را با سیاست‌ها و گفتمان‌های رادیکال اصلاح نمودند. بتدریج معلوم گشت که نتیجه آن برای حامیان سابق خودشان به همان اندازه مرگبار است که فاشیسم ایتالیا بود.

برگرفته از اُپن دموکراسی

در زیر مصاحبه روکه اوربیتا و فابیولا ناوارو با نانسی فریزر در مورد همگرایی شرایط طبقه کارگر جهان شمال با کارگران و مردم فقیر جهان جنوب را می‌توانید مطالعه کنید. در این مصاحبه نانسی فریزر نگاهی کوتاه به اوضاع کشورهای امریکای لاتین دارد. وی همچنین به بررسی زمینه تاریخی بحران اقتصادی، بسیج جهانی و استقلال فراملی و تأثیر متقابل آنها، بحران دموکراسی، نقش جنبش‌ها و اعتراضات فراگیر و بدون سازمان و برنامه اخیر، افق‌گرایی... می‌پردازد.

نانسی فریزر نظریه پرداز انتقادی، فیلسوف و از فعالین مشهور جنبش زنان است. آخرین اثر وی به نام «دستاوردهای فمینیسم: از سرمایه‌داری با مدیریت دولتی تا بحران نئولیبرالی» در سال ۲۰۱۳ منتشر گشت.

- نبرد برای سلطه نئولیبرالی

مصاحبه با نانس فریزر

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۲۹۹۳

س: شما با توجه به تجربه خود به عنوان یک کنشگر فمینیستی، اقدام‌های بازستانی که سراسر اروپا را فرا گرفته است چگونه توضیح می‌دهید؟

بسیج‌های اجتماعی، پس از بحران نفت در امریکای لاتین در اواخر دهه ۱۹۷۰، شبکه‌های همبستگی که اعلام خودمختاری سازمانی نمودند را بوجود آوردند. در دهه ۱۹۸۰، امریکای لاتین قبل از همه بطور واقعی تجربه حمله نئولیبرالیسم، در یک جامعه پسالیبرالی، تحت انقیاد سرمایه جهانی جهان شمال را تجربه کرد. بنا به استنباط من، تأثیر آن کاملاً شدید بود و از این رو، عادات یافتن راه‌های تداوم، توسعه و شکوفایی نویدبخش، و مقاومت سازمانی که در خارج از اقتصاد رسمی و دولتی قرار داشتند، قبل از هر جای دیگری در اینجا گسترش یافتند.

تنها در این اواخر است که جهان شمال، در اروپای جنوب مدیترانه-مانند پرتغال، اسپانیا، ایتالیا، یونان، و قبل‌تر ایرلند-حمله شدید نئولیبرالیسم را در قالب ریاضت اقتصادی تجربه نمودند. از این رو من فکر می‌کنم که در مکان‌هایی مانند یونان یا اسپانیا، مردم، بنا بر ضرورت، بعضی از استراتژی‌هایی را که ما در امریکای لاتین دیده‌ایم، را به کار می‌گیرند. من نمی‌دانم که آن‌ها از یک زبان مشترک برای توصیف آن استفاده می‌کنند، یا اینکه آن را به عنوان خودمختاری یا افقی‌گرایی تعریف می‌کنند، اما من فکر می‌کنم که آن‌ها باید در عمل به هم شباهت داشته باشند.

آیا ما شاهد بحثی فراملی در مورد مبارزه با نواسنعماری اقتصادهای حاشیه هستیم؟

بحث فراملی در میان چه کسانی؟ چه؟ نه در جریان اصلی ان؛ المانی‌ها احتمالاً نمی‌توانستند چنین بحثی کنند. آن‌ها نمی‌توانستند بی‌توجه‌تر از این باشند. شاید راه‌گشای تفکر در مورد چنین سؤالاتی این واقعیت باشد که دوالیسم قدیمی مرکز-حاشیه دیگر صدق نمی‌کند. ما شاهد ظهور بریک-شامل برزیل، چین، هند و روسیه، صنعت‌زدایی هسته قدیمی، جنبش کارخانه‌ای شدن آنچه که قبلاً حاشیه خوانده می‌شد ولی اکنون بیشتر یک دنیای صنعتی است، هستیم.

ما فقر وحشتناکی در شهرهای صنعتی قدیمی در جهان شمال داریم که بیش از پیش شبیه حاشیه می‌گردد. اگر مثلاً شما به دیترویت و یا بسیاری از جاهای شبیه آن نگاه کنید، ... و شما ثروت جدید در چین و مناطق صنعتی دیگر را در نظر بگیرید، آن گاه ما نیاز به یک نقشه پیچیده‌تر، و نه نقشه ساده «مرکز-حاشیه» داریم.

ما باید به دو چیز نگاه کنیم. هر دو، جابجایی کارخانجات و صنعت، و ظهور امور مالی و بدهی است. بنابراین، اگر بحثی وجود داشته باشد، آن باید تا حدودی پیچیده‌تر شود. آن مربوط به امپریالیسم قدیم نیست. نوع جدیدی از امپریالیسم، که دارای جغرافیای واضحی از مستعمرات در انجا، و استعمار در اینجا باشد وجود ندارد. آن بغرنج‌تر از اینهاست.

و من هم فکر می‌کنم که برای اولین بار، جمعیت قابل توجهی در جهان شمال وجود دارد که خودشان را در موقعیت مردم حاشیه قدیم می‌یابند. این بیش از پیش طبقه کارگر اروپا و امریکای شمالی، در واقع، سران استعماری قدیم، پرتغالی‌ها، خدای من-انها به تهیدستان تنزل یافته و به کشور عضو نامستقل اتحادیه اروپا بدل گشته، و مجبورند هرآنچه که ترویکا (صندوق بین‌المللی پول، کمیسیون اروپا، و بانک مرکزی اروپا) به آن‌ها می‌گوید انجام دهند. این‌ها سران قدیمی جهان بودند.

از این رو آن‌ها در حال تجربه نوعی از حاشیه‌سازی در درون مرکز هستند. و اگر بخواهیم از کلمه‌ای که تئوریسین‌های امریکای لاتین در مورد این روابط بسط داده‌اند استفاده کنیم، این یک نوع وابستگی است. هم‌اکنون کشورهای فقیر اروپا تجربه وابستگی، به شکل بسیار شدید آن، را از سر می‌گذرانند، و این امکانات بازی برای یک بحث فراملی را پدید می‌آورد، و مردم جهان شمال می‌بینند که آن‌ها اشتراک بیشتری با امریکای لاتین و بعضی از مردم و طبقات کارگری آفریقایی دارند تا نخبگان مالی. ما چگونه می‌توانیم این را از طریق نظریه وابستگی توضیح دهیم؟

نظریه وابستگی در پی رسیدن به درک این موضوع است که چگونه کشورهای اخیراً مستقل شده امریکای لاتین حتی در شرایط وابستگی، حداقل به کشورهای هسته مرکزی سرمایه‌داری اروپایی و امریکای شمالی، توانستند توسعه یابند. من فکر می‌کنم که کشورهایی مانند اسپانیا، پرتغال، و مشخصاً یونان کشورهای وابسته امروز هستند. آنها حق حاکمیت ندارند، آن‌ها نمی‌توانند سیاست‌های خود را به کار گیرند. بانک‌ها و بازار اوراق قرضه به آن‌ها می‌گویند که چه می‌توانند و چه چیزی را نمی‌توانند انجام دهند.

در نتیجه این شکلی از وابستگی نئو-امپریالیستی، و نه استعمار رسمی است. به عبارتی دیگر،

نیروهای رسمی هسته مرکزی اروپا هم‌اکنون در موقعیتی قرار دارند که نسل قبلی تنور یسین‌های چپ‌گرای امریکای لاتین می‌پنداشتند در آن موقعیت قرار داشتند.

ما در آمریکا و جاهای دیگر از افزایش شدید ساعات کار هر خانوار برای حفظ کم و بیش همان استاندارد زندگی صحبت، می‌کنیم. در نتیجه ما خانواده با دو نان‌آور، که خود مدل جدیدی است، را داریم، و بسیاری از افراد طبقه کارگر که با داشتن پنج شغل از یکی به دیگری می‌شتابند تا فقط بتوانند پول به اندازه کافی کسب کنند. و آن‌ها مجبور به گرفتن وام مصرفی نیز هستند.

به عبارتی اگر دوست داشته باشید می‌توان گفت این نوعی تنزل درجه است، و بدین معنی است که انواع متفاوتی از استراتژی‌های مقابله در اقتصاد غیررسمی وجود دارد - استراتژی‌هایی که امریکای لاتین طی مدتی طولانی با آن‌ها انس گرفته است، در جامعه ما نیز پدیدار گشته‌اند. آنچه که قبلاً در میان امریکایی‌های افریقایی تبار و مهاجرین فقیر امری عادی محسوب می‌شدند، به طور فزاینده‌ای به یک هنجار در بخش هرچه گسترده‌تری از جمعیت بدل می‌گردد.

بنابراین، بله، این یک همگرایی است؛ در رابطه با آنچه که مارکسیست‌ها اشرافیت‌کاری استعمارگران می‌نامیدند، شما ممکن است بگوئید: استعمارگران در حال فروپاشی هستند، و شرایط طبقه کارگر در جهان شمال در حال همگرایی با شرایط جهان جنوب است.

بنابراین دوباره ممکن است این شرایطی باشد که امکانات بیشتری را برای جنبش‌های اجتماعی فراقاره‌ای و فراملی، جنبش‌های ضد سرمایه‌داری و ضدسیستمی باز کند. شاید.

این نیز می‌تواند منجر به بیگانه‌ستیزی، به پوپولیسم راست‌گرایانه ضد مهاجری گردد: «انها کارهای ما را غصب می‌کنند، آن‌ها را بیرون کنید» و چیزهایی شبیه آن. بنابراین آن به یک نتیجه خودکار، یعنی این که ما به نتیجه مثبتی خواهیم رسید، ختم نخواهد گشت. ما می‌توانیم به واکنش منفی زشتی برسیم. اما همگرایی ویژه‌ای در شرایط زندگی ما وجود دارد، و اگر چپ بتواند واکنش به آن را بسط دهد، آنگاه ما می‌توانیم گزینه‌هایی داشته باشیم.

در این رابطه، ما چگونه می‌توانیم افقی‌گرایی را وارد چشم‌انداز جنبش‌های اجتماعی که به دنبال خودمختاری هستند، نماییم؟

افقی‌گرایی یک رابطه اجتماعی است که طرفدار ایجاد، توسعه و نگهداری از ساختارهای اجتماعی برای توزیع برابر قدرت مدیریت است. م [چالشی برای سازمان‌های اجتماعی محسوب می‌شود، زیرا آن عمل سیاسی از پایین را توصیه می‌کند: کار مردم عادی در یک جامعه پایه - جایی که افراد با اشکال

متقاطع سلطه و ستم روبرو هستند، در جوامعی که مبارزه جریان دارد - تلاش برای اجتناب از سلسله مراتب است. اما من واقعاً در رابطه با بعد خودمختاری آن مسئله دارم.

من مطمئن نیستم که واقعاً چیزی در بیرون وجود دارد. و یک سؤال اساسی سیاسی نیز وجود دارد: آیا مستقیماً با قدرت مقابله می‌کنید و یا اینکه تلاش دارید با آن قطع رابطه کنید. و یا هر دو را هم‌زمان انجام می‌دهید. بنابراین برخی از سؤالات اساسی در مورد استراتژی خودمختاری وجود دارد. ابعام اینجاست که آیا آن یک پروژه ضدسیستم، مخالف سیستم است یا اینکه استراتژی تحمل سیستم است.

و من فکر می‌کنم اگر اکنون اروپایی‌ها با این پرسش روبرو هستند، مردم امریکای لاتین با چنین سؤالاتی قبلاً مواجه گشته‌اند. و اگر چنین است، آن گاه در مورد نحوه مدیریت این مشکل بزرگ اروپایی‌ها می‌توانند به مقدار زیادی از آن‌ها بیاموزند.

اجازه دهید در مورد جایگزینی بین نسلی که در جنبش مکزیکی یوسوی ۱۳۲ (Yo Soy 132) جنبش دانشجویی مکزیکی که در سال ۲۰۱۲ آغاز شد. (م صحبت کنیم. یا در مورد جنبش دانشجویی شیلی برای تحصیلات، یا حزب سیاسی پودموس در اسپانیا، یا پاسه لیوره در برزیل.

من فکر می‌کنم که این امر بیشتر در مورد جهان شمال آمریکا و اروپای غربی مصداق داشته باشد، اما من می‌توانم بگویم که دوره‌ای را پشت سر گذاشته‌ایم که قسمت اعظم اعتراضات ضد نهادی و فرا-نهادی بوده‌اند، مثل همه جنبش‌های اشغال فضای عمومی (جنبش آکوپای وال‌ستریت، ایندیگنادوس و غیره). این‌ها جنبش‌های مردمی با مشارکت همه طبقات بودند. با این وجود، خصلت غالب در بسیاری از این جنبش‌ها، تا حد زیادی ضدسازمانی، ضدنهادی و یا ضدبرنامه‌ای بوده است.

یک نوع بی‌میلی برای تلاش در طرح پروژه‌های اندیشمندانه برنامه‌ای و در مقیاس بزرگ وجود دارد و یک نوع بی‌میلی برای هر نوع سازمان یک‌پارچه.

از سوی دیگر، من به شکل مثبتی علاقه زیادی به پودموس - به مثابه تلاش برای حرکت از ناحیه جامعه مدنی به سوی قدرت سیاسی، بدون پیوستن به احزاب سیاسی رسمی - دارم. این در اساس یک قدم مثبت است. این پرسش دیگری است که آیا پودموس موفق خواهد شد. کاملاً این احتمال وجود دارد که نشود. من امیدوارم که موفق گردد. ما نمونه‌هایی از احزاب چپ را داریم که همچون جنبش‌های اجتماعی مدنی شروع نموده و برای انتقال به حوزه سیاسی تلاش کردند ولی ابزاری گشتند و مانند حزب سبز آلمان به شکلی منفی احیا شدند...

اما بطور کامل باقی ماندن در جامعه مدنی، به شکل جنبش‌های اپوزیسیونی پراکنده، تکه تکه، چندگانه، اجتناب از آنچه که براساس اندیشه گرامشی یک موضع واقعی ضد-هژمونیک نامیده می‌شود، از طریق یک الترناتیو، که در آن مردم را با همه اختلافات به طریقی متحد می‌سازد... باقی ماندن در این حالت جامعه مدنی پراکنده نیز کافی نیست. بنابراین مشکل واقعی این است که چیزی را یافت که نه سیاست رسمی است و نه یک جامعه کاملاً مدنی، بلکه چیزی که با کار ضد-هژمونیک می‌تواند ترکیب شود.

در حال حاضر، در رابطه با جنبش‌های یوسوی ۱۳۲، یا زندگی سیاهان مهم است، که معادل آمریکایی مبارزات ضد-خشونت در دیگر جاها است. من فکر می‌کنم که این‌ها جنبش‌های مهم جامعه مدنی برای نمایان کردن خشونت پلیس و خشونت فرادولتی، مانند مکزیک هستند-وشباهت‌های بسیاری به بهار عربی که با ضرب و شتم و کشته شدن یک مرد و چگونگی آغاز جنبش میدان تحریر مصر دارند. این‌ها بسیار مهم هستند، و آن‌ها زندگی را بسیج می‌کند و این بسیار مهم است. اما ما هنوز این پرسش‌ها را در مورد تلاش برای دور کردن خود از نظام سیاسی، به عنوان یک مشکل، و بیش از حد در درون آن بودن، به عنوان یک مشکل... را باقی داریم. بنابراین، آیا خودمختاری روش دیگری برای تحمل است، یا اینکه واقعاً رویارویی با قدرت است؟

آیا این نبردی برای هژمونی است، یا به رسمیت شناختن اقتصاد جهانی است؟

درک من این است که توسعه فوق‌العاده جنبش‌های اجتماعی در امریکای لاتین در طی بیش از سی سال درای یک فاز دوگانه است. هم فاز خودمختاری و افقی‌گرایی، و همین‌طور فاز عادی‌تر، فاز سیاسی که به ظهور به اصطلاح جذر و مد صورتی [یا چرخش به چپ. م]... همه این حکومت‌های چپگرا، از چاوز تا لولا، کیشنر و بقیه انجامید. بنابراین، درک من این است که زمینه موفقیت سیاسی-همه این‌ها موفقیت‌های سیاسی مهمی هستند- سطح بالای قیمت کالاها در جهان بود، یعنی اینکه درآمد بسیار بالایی برای توزیع مجدد وجود داشت.

آنچه که ممکن است خیلی اتفاق نیفتاده باشد، قطعاً در ونزوئلا، اصلاحات واقعی اقتصادی بود. پول صرف بازتوزیع شد، که البته برای فرد فقیر عالی بود. اما منظور این است الان که قیمت کالاها در حال سقوط است، درآمد نیز کاهش می‌یابد. شما دیگر نمی‌توانید استراتژی بازتوزیع شبه-آشناپروری [نپوتیسم سیاسی م] را ادامه دهید، و اگر شما در لحظه مناسب اصلاحات اقتصادی در جهت ایجاد منابع خود برای ابزار و ثروت جاری استفاده نکرده باشید، آنگاه مشخص نیست که در امریکای لاتین چه

اتفاقی خواهد افتاد. من از نزدیک مشکلات میشل باچلت را در شیلی و دیلما در برزیل... دنبال می‌کنم و همین حالا راست بسیج شده است. این [نمونه حکومت‌های چپ امریکای لاتین] از بسیاری جهات نمونه مثبتی است. اما چیزی نیست که به راحتی بتوان آن را دنبال کرد، آن ممکن است به مشکل محدودیت خودرسیده باشد.

برای اروپا چه درسی می‌توان گرفت؟ نیاز به چیز رادیکال‌تری وجود دارد. بسیاری از سؤالات شما بر روی نوآوری جنبش اجتماعی تمرکز یافته است، اما من آن را به تحولات سیاسی پیوند می‌دهم. و از یک جهت، به خاطر پیوند بین جنبش‌های اجتماعی و امر سیاسی، من اغلب از امریکای لاتین به عنوان قاره پیشرفته‌تری نسبت به اروپا یا امریکای شمالی یا هر جای دیگری یاد می‌کنم. و هنوز، من باید بگویم که مشخص نیست این پیوند به کجا ختم خواهد شد. آیا این اشکال مقاومت به دنبال به رسمیت شناخته شدن هستند، یا اینکه آن‌ها اشکال جدید هژمونی اقتصادی هستند؟

ما نمی‌دانیم که آن‌ها ما را به کجا هدایت خواهند کرد، اما ما برخی از تله‌ها و خطراتی که باید از آن‌ها حذر نمود را می‌شناسیم. من می‌خواهم شاهد گسترش ضد-هژمونی‌سازی مبارزه اجتماعی باشم. یعنی من فکر می‌کنم آن چیزی که بدان نیاز داریم، نوعی از تحول عمیق ساختاری در سیستم سرمایه‌داری جهان، در مؤسسات مالی جهانی، و نقش بانک‌های مرکزی می‌باشد.

بنابراین از نظر من، این شرایط که بسیار قدرتمند هستند، بنا بر فرصت‌های موجود، مجموعه‌ای از پارامترها را در سیستم جهانی قرار می‌دهند که بسیار ظالمانه هستند و شرایط زندگی و زندگی اجتماعی میلیاردها و میلیاردها نفر در سراسر دنیا را محدود و تخریب می‌نمایند. در نتیجه از نظر من، به جز مبارزات مهم محلی، ملی و منطقه‌ای، بسیار اهمیت دارد که این ساختار جهانی که در تعیین مرگ و زندگی مردم نقشی حیاتی دارند، را به مبارزه طلبید- به همین دلیل، مهم این است که اقدام‌های مختلف، که بسیار امیدوارکننده هستند، ترکیب شوند، همراه گردند، و انسجام بیشتر و جهت‌گیری برنامه‌ریزی بیشتر را گسترش دهند.

آیا می‌توانید مفهوم دموکراسی بیمار را توضیح دهید؟

بحران دموکراسی. من عمدتاً دغدغه این مشکل را دارم که چگونه قدرت عمومی در یک جامعه سرمایه‌داری سازمان‌دهی می‌شود، و من معتقدم که قدرت عمومی برای انباشت سرمایه ضروری است و خود سرمایه‌داران برای آنکه به اندازه کافی قوی، مؤثر و مشروع باشند، برای تامین شرایط ریشه‌ای

مختلف مورد نیازشان، به آن محتاج هستند. اما من ادعا می‌کنم که گرایش‌های در دوره عادی انباشت سرمایه وجود دارد که در جهت بی‌ثباتی عمل می‌کند یا گاهی اوقات به اشکال مختلف قدرت عمومی که سرمایه وابسته به آن است، حمله یا آن‌ها را فرسوده می‌نماید. و من فکر می‌کنم که به لطف ظهور آنچه که من رژیم‌های مالی انباشت سرمایه می‌نامم، درست الان در یک نقطه بحرانی این فرایند قرار داریم.

این امر مربوط به نقش جدید بانک‌های مرکزی و مؤسسات مالی جهانی است، که به طور فزاینده‌ای قوانین بنیادینی را تثبیت می‌کنند که بر اکثر روابط اجتماعی جامعه امروز تسلط دارند - از جمله روابط بین دولت‌ها و شهروندان، که در حال حاضر تحت نظارت و یا مطیع آنچه که بازار اوراق قرضه دیکته می‌کند، یا آنچه که بانک مرکزی می‌گوید. آنچه که صندوق بین‌المللی پول، یا بانک جهانی می‌طلبند، قرار دارد. این‌ها به طور هر چه فزاینده‌تری لایه‌ای از قدرت محسوب می‌شوند که حتی در فرای دول عمل کرده و توانایی سیاست‌های دولتی را محدود می‌سازند.

ما در ایالات متحده با دقت زیادی امتناع کریستینا فرناندز کرشنر از پرداخت پول به دارندگان اوراق قرضه، طلبکارانی که مقاومت نمودند را دنبال کردیم. او در تلاش بود که با استفاده از قدرت یک دولت مشخص، قدرت دادگاه‌های ورشکستگی و افلاس و لایه‌هایی از قدرت مالی آمریکا را انکار نماید. این یک مبارزه جالب، خیلی مهم و علامت یک بیماری است.

بنابراین، نکته اینجاست، تا حد زیادی حتی اگر شما دولت‌هایی داشته باشید که مدعی هستند و یا واقعاً می‌خواهند پاسخگوی شهروندان خود باشند (بدیهی است که همیشه این چنین نیست)، حتی در بهترین حالت، چنین دولت‌هایی بیش از پیش فاقد ظرفیت سیاست‌هایی هستند که شهروندان نشان خواهان آن بوده‌اند و یا در جستجوی اند. این یکی از جنبه‌های بحران دموکراسی است.

جنبه دیگر آن وجود مشکلاتی است که دولت‌ها در مقیاس جهانی از عهده آن بر نمی‌آیند، مانند گرم شدن کره زمین و تغییرات آب و هوایی. این امر نیاز به قدرت عمومی جهانی دارد، و ما دارای یک قدرت دموکراتیک جهانی نیستیم. ما قدرت‌های نیمه خصوصی داریم که به نمایندگی از سرمایه‌گذاران و نه به نمایندگی از مردم، عمل می‌کنند.

آیا ما در مورد پاسخگویی صحبت می‌کنیم؟

بله! هیچ پاسخگویی برای این مؤسسات وجود ندارد. این نیز یکی از عناصر بحران دموکراسی است. نمونه‌های بسیاری وجود دارند؛ ما می‌توانیم در مورد فساد صحبت کنیم، می‌توانستیم در باره کم

کردن هزینه‌های اجتماعی و تأمین اجتماعی و عمومی، بازاری و کالایی کردن آنچه که قبلاً کارکردهای عمومی محسوب می‌شدند، حرفه بز نیم. در نتیجه، این‌ها همه مواردی هستند که در آنها ضعیف شدن یا توخالی شدن قدرت عمومی وجود دارند، و آن بخشی از بحران دموکراسی است.

برگرفته از اپن دموکراسی، نوزده ژانویه ۲۰۱۶

[The battle for neoliberal hegemony: an interview with Nancy Frazer, 2016-01-19, OpenDemocracy](#)

«من یک سرباز سرمایه‌داری نیستم. من یک انقلابی سوسیالیست هستم... من مخالف هر جنگی هستم به جز یکی». این سخنان را برنی سندرز در سال ۱۹۷۹ بیان کرد. البته این‌ها گفته‌های یوجین دبس (۱۸۵۵-۱۹۲۶) یکی از رهبران معروف کارگری ایالات متحده می‌باشند و سندرز جوان به یاد او در سال ۱۹۷۹ برنامه‌ای را نوشت و اجرا کرد. امروز هنوز می‌توان سیدی سندرز در باره دبس را خرید. دبس از انقلابیون سوسیالیست بود که پنج بار کاندید ریاست جمهوری شد. بار آخر، زمانی که به خاطر دعوت به شورش بر علیه جنگ اول جهانی و خدمت سربازی در زندان بسر می‌برد، از سلول زندان خود را کاندید ریاست جمهوری نمود و توانست تقریباً یک میلیون رأی بیاورد. امروز عده زیادی سندرز را با یوجین دبس مقایسه می‌کنند، در صورتی که دبس یک بلشویک دو اتشه، شجاع، صلح‌طلب اما طرفدار جنگ طبقاتی و انقلاب سرخ بود ولی امروز سندرز یک سوسیال‌دمکرات صلح‌طلب، شجاع، رفرمیست و مخالف نابرابری اقتصادی است. اگرچه او همچنان معتقد به تحلیل طبقاتی است و امروز از معدود سیاستمدارانی است که نام سوسیالیسم را نه فقط در آمریکا بلکه در تمام جهان بر سر زبان‌ها انداخته است.

سال‌ها پیش اسلاوی ژیزک در مصاحبه‌ای در آمریکا عنوان کرد که همه مردم جهان و نه فقط امریکاییان باید در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا شرکت کنند. منظور وی بیش از هر چیز تأکید بر این نکته بود، از آنجا که امروز آمریکا تنها ابرقدرت جهان محسوب می‌شود، همه مردم دنیا کم و بیش از سیاست‌های آمریکا متأثر خواهند شد و از این رو بایستی در انتخاب ریاست‌جمهوری ایالات متحده نیز نقشی داشته باشند. قطعاً ایران و دیگر کشورهای خاورمیانه، خصوصاً با توجه به شرایط جنگی منطقه بشدت متأثر از سیاست‌های ریاست‌جمهوری آینده آمریکا خواهند گشت. این درست است که مشی کلان سیاست خارجی آمریکا کم و بیش ثابت است، اما در بعضی مناطق تغییرات اندکی در سیاست خارجی آمریکا می‌تواند تأثیرات بزرگتری داشته باشند. این امر به‌خصوص با توجه به پیشرفت‌های دونالد ترامپ در انتخابات کنونی بیش از هر زمان دیگری اهمیت دارد.

اما وظیفه نیروی چپ آمریکا در این انتخابات چیست؟ آیا چپ‌گرایان باید از کمپین سندرز حمایت کنند یا اینکه برای حزب سبز مبارزه کنند؟ و مسأله مهم‌تر در مرحله نهایی انتخابات باید چه سیاستی را پیش ببرند؟ تقریباً اکثر چپ‌گرایان آمریکا اعتقاد دارند که به خاطر سیستم انتخاباتی آمریکا، احتمال پیروزی سندرز در مقابل هیلاری کلینتون کم است. (مگر آنکه مخالفین هیلاری بتوانند اسنادی را افشا کنند که امکان دفاع از آن‌ها وجود نداشته باشد)، ولی بسیاری همچنان نه فقط در آمریکا بلکه در همه

جهان هنوز چشم امید به پیروزی وی، هر چند شانس آن روز بروز کمتر می‌شود، دارند. هر پیروزی سنדרز در هر گوشه‌ای از امریکا، مایه دلگرمی همه چیگرایان جهان است. بنا بر نظری، تا وقتی که سنדרز در صحنه وجود دارد، فشار طرفداران وی هیلاری کلینتون را بیشتر به سوی چپ سوق می‌دهد و عده‌ای امید دارند که شاید او بعدها اگر به قدرت رسید، شاید به قسمتی از وعده‌های خود، حتی آن‌هایی که تحت فشار کمپین سنדרز به وی تحمیل شده اند، وفادار باقی بماند. به عبارتی به مجرد خروج سنדרز از انتخابات، کلینتون به سرعت به سمت راست و سیاست سنتی مرکز خود باز خواهد گشت. یکی دیگر از مسائل مورد بحث در درون دموکرات‌ها نقش احتمالی سنדרز در دولت آینده، در صورت پیروزی کلینتون است.

از منظر چیگرایان، هر چه سنדרز طولانی‌تر در صحنه انتخاباتی آمریکا باقی بماند، تبلیغ بیشتری به نفع ایده‌های مترقی برای حل مشکلات داخلی و خارجی آمریکا صورت می‌گیرد و عده بیشتری به سوی ایده‌های رادیکال جلب می‌گردند و شاید چپ آمریکا بتواند از این وضعیت به عنوان سکویی در جهت جلب نیروهای بیشتر به سمت خود استفاده کند و شرایط را برای یک ایجاد یک الترناتیو مستقل دائمی فراهم سازد. در چپ آمریکا با توجه به پیشرفت‌های سنדרز، سیاست تسخیر حزب دموکرات از درون توسط چپ، نیز طرفداران بیشتری یافته است.

اما یکی از مهمترین مسائل این انتخابات، خط مشی چپ و دیگر نیروهای مترقی در مقابل مبارزه احتمالی انتخاباتی بین دونالد ترامپ و هیلاری کلینتون می‌باشد. آیا وظیفه چپ در صورت وقوع چنین شرایطی دفاع از هیلاری کلینتون و تبلیغ به نفع وی می‌باشد؟ در اینجا دوباره موضوع کلاسیک انتخاب میان بد و بدتر، «شر کمتر»، مطرح می‌شود (البته عده‌ای در جناح چپ وجود دارند که از هیلاری کلینتون حتی در مقابل سنדרز حمایت می‌کنند). این موضوعی است که همیشه در مقابل چیگرایان در کشورهایی که نیروی ضعیفی هستند و یا وقتی که احتمال پیروزی نیروهای ماورا راست وجود دارد، از ایران گرفته تا برخی از کشورهای اروپایی، تا ایالات متحده، قرار دارد. در ایالات متحده از هم‌اکنون فشار زیادی بر روی چیگرایان به خاطر احتمال پیروزی ترامپ گذاشته شده است. از آنجا که در چپ امریکا تقریباً این توافق نظر وجود دارد که در صورت احتمال پیروزی یک نیروی فاشیستی بایستی از نیروهای معتدل‌تر حمایت نمود، بحث گسترده‌ای در میان چیگرایان و لیبرال‌ها در گرفته که آیا دونالد ترامپ را می‌توان فاشیست تلقی نمود یا نه؟ این بحث مسلماً تا انتخابات آمریکا ادامه پیدا خواهد کرد.

در زیر مناظره چهار تن از چپگرایان ایالات متحده در مورد استراتژی و تاکتیک چپ در انتخابات کنونی را می‌توانید بخوانید. اگرچه این چهار تن نماینده همه نظرات چپ آمریکا نیستند، اما این بحث می‌تواند دریچه‌ای باشد به سوی بحث‌های موجود در چپ ایالات متحده که بسیار آموزنده هستند. مناظره در دسامبر سال گذشته صورت گرفت. شرکت‌کنندگان در این بحث و گفتگو، دنی کچ، از طرف سازمان بین‌المللی سوسیالیستی، باسکار سانکارا، سیوسیالیست جوانی که با انتشار ژاکوبین توانسته است بخش گسترده‌ای از چپ ایالات متحده را پیرامون آن گرد آورد، گلوریا ماترا از حزب سبز و داستین گواستلا از سوسیالیست‌های دمکراتیک آمریکا شرکت دارند. قسمت پرسش و پاسخ و بخش بزرگی از گفتار پایانی این گفتگو به خاطر طولانی بودن متن حذف شده است. منظور از اسب‌دوانی در عنوان این مقاله، پیش‌بینی نتایج انتخابات و سرنوشت نامزدها در انتخابات می‌باشد.

یک توضیح: اگرچه در این مورد حتماً تاکنون زیاد خوانده‌اید، اما توضیحی در مورد وکلای متعهد و غیرمتعهد و نحوه انتخابات نامزد ریاست جمهوری از سوی دموکرات‌ها لازم است. در نظام انتخاباتی آمریکا مردم بطور مستقیم کاندیدهای خود را انتخاب نمی‌کنند بلکه نامزد ریاست جمهوری توسط رأی «وکلای انتخاباتی» تعیین می‌گردد. در حزب دموکرات وکلای انتخاباتی بر دو نوع هستند، «وکلای متعهد» و «وکلای غیر متعهد». وکلای متعهد بر اساس و متناسب با رأی مردم به یک کاندید ریاست جمهوری در هر ایالت و بر پایه جمعیت آن ایالت انتخاب می‌شوند. وکلای متعهد از قبل طرفداری خود را از یک کاندیدا اعلام کرده‌اند و بنا بر همین تعهد و متناسب با رأی مردم به «همایش ملی حزب دموکرات» می‌روند. در مقابل در انتخابات کنونی تقریباً ۷۱۷ وکیل غیرمتعهد که از نخبگان حزب دموکرات مانند فرمانداران، سناتورها و سران ایالتی هستند، بنا به سلیقه خود در «همایش ملی حزب شرکت و رأی خواهند داد و به هیچ وجه نماینده رأی مردم نیستند. در همایش ملی حزب دموکرات امسال تقریباً ۴۷۶۸ نماینده شرکت می‌کنند که تقریباً ۷۱۷ نفر از وکلا غیر متعهد و ۴۰۶۱ متعهد هستند. کسی که بتواند حداقل ۲۳۸۵ رأی این نمایندگان را کسب نماید، نامزد حزب دموکرات در انتخابات ریاست جمهوری خواهد شد. در حقیقت نخبگان حزبی به خاطر نمایندگان غیرمتعهد می‌توانند تا حدی کنترل خود را در انتخاب نامزد ریاست جمهوری حفظ کنند.

- سوسیالیست‌ها و اسبدوانی

نوشته: دنی کج، باسکار سانکارا، گلوریا ماترا و داستین گواستلا

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۸۰۹۶

دنی کج

بسیار خوب، ما اینجا برای مناظره آمده‌ایم، اما بسیار خوب است که چیزهایی را که ما نباید بحث کنیم، چیزهایی را که همه ما توافق داریم، را معین کنیم. آیا کسی اینجا هست که متنفر از دونالد ترامپ باشد؟ آیا کسی اینجا هست که از تنظیم خانواده حمایت کند؟ آیا در اینجا کسی وجود دارد که فکر کند باید از همه پناهجویان به این کشور استقبال نمود؟

من این‌ها را برای یک تشویق آسان نمی‌گویم؛ ما باید این‌ها را بیاد داشته باشیم چرا که چند ماه دیگر عده زیادی وجود خواهند داشت که واقعاً به این‌ها نه خواهند گفت. چه تعدادی از شمایی که اینجا هستید مطمئناً از هیلاری کلینتون. حتی اگر او رسماً نامزد شود، حمایت نخواهید کرد؟ اگر شما در این دسته قرار دارید، من راجع به شما حرف می‌زنم، و من راجع به خودم حرف می‌زنم، چرا که ما چند ماه دیگر احتمالاً، متأسفانه، شاهد رقابت هیلاری کلینتون و دونالد ترامپ یا یکی دیگر از جمهوری خواهان بدصفت خواهیم بود.

هیلاری کلینتون به خاطر پیام بهتر نسبت به برنی سندرز نامزدی دموکرات‌ها را کسب نمی‌کند، و یا این موضوع به خاطر این نیست که سیاست‌های سوسیال-دموکراتیک برنی سندرز به نحوی با زنان یا امریکائیان آفریقایی تبار ارتباط برقرار نمی‌کند، و یا همه چرنیدیاتی که هواداران هیلاری پخش می‌کنند. دلیل اینکه به احتمال زیاد هیلاری کلینتون نامزدی حزب را دریافت می‌کند این است که حزب دموکرات یک حزب دموکراتیک نیست. بلکه حزبی با نامی بسیار غلط‌انداز است که با انتخابات مقدماتی مبتنی بر پول، ارتباط با رسانه‌ها، ساخت و سازهای فریبکارانه مانند «وکلی انتخاباتی غیرمتعهد»، که همین الان همه آن‌ها متعهد گشته‌اند از هیلاری کلینتون حمایت کنند، اداره می‌شود. چند ماه دیگر که ما احتمالاً ناظر رقابت هیلاری کلینتون و یکی از جمهوری‌هان نفرت‌انگیز هستیم و شما

از هیلاری کلینتون پشتیبانی نخواهید کرد، شما متهم به حمایت از ترامپ خواهید گشت. زیرا این منطقی‌تر است. شما متهم به آن خواهید شد که از تنظیم خانواده دفاع نمی‌کنید.

مهم نیست که شما یکی از افرادی هستید که دیشب در اعتراض به دونالد ترامپ در میدان کلمبو حضور داشتید، یا یکی از افرادی هستید که به سازماندهی این اعتراض کمک کردید. شما متهم به عدم توجه به عواقب ناشی از انتخاب دونالد ترامپ خواهید شد، و شما از طرف کسانی متهم خواهید گشت که تنها واکنششان به ترامپ این است که «اوه، ترامپ آدم وحشتناکی است، پول بیشتری برای کمپین من بفرستید»، یعنی تقریباً همان چیزی که هیلاری کلینتون، پس از بیست سال دوستی با دونالد ترامپ، راجع وی می‌گوید.

و متأسفانه، در چند ماه آینده، برنی سندرز و بسیاری از سازمان‌دهندگان سطح بالای انتخاباتی وی به حامیان خود خواهند گفت که برای جلوگیری از پیروزی وحشتناک جمهوری خواهان از هیلاری کلینتون حمایت خواهند کرد. و فشار بر افرادی که فکر می‌کنند ما محتاج ساخت چیزی مستقل از آنچه که وجود دارد هستیم، بسیار زیاد خواهد گشت.

هر روز هزاران ایمیل از طرف سازمان‌های لیبرالی خواهد آمد که حاوی چیزهای وحشتناکی خواهد بود که دونالد ترامپ، تد کروزر، و یا مارکو رابینو گفته است. مقالات فراوانی توسط هر مجله لیبرالی نوشته خواهد شد، که چپ‌گرایان را به خاطر عدم تطابق با کمپین هیلاری کلینتون به باد انتقاد گرفته و خواهند گفت که برای ما اخراج پناهجویان مهم نیست، زیرا ما از حزبی که بیشتر از هر کس دیگری در تاریخ، مردم را اخراج نموده است حمایت نمی‌کنیم.

آن‌ها خواهند گفت که برای ما پناهجویان اهمیتی ندارند، چرا که ما از وزیر امور خارجه در دولتی که بیش از هر زمان دیگری پس از پایان جنگ دوم جهانی، پناهنده بیشتری ایجاد کرده است، پشتیبانی نمی‌کنیم.

اجاره دهید یک ثانیه مکث کنم. چرا من این‌قدر راجع به هیلاری کلینتون صحبت می‌کنم، در حالی که ما اینجا برای بحث در مورد برنی سندرز جمع شده‌ایم؟ زیرا من تقلب می‌کنم - من می‌توانم تقلب کنم. نه، من واقعاً می‌خواهم لنز را کمی عقب ببرم برای اینکه راجع به آنچه که واقعاً احساس می‌کنم صحبت کنم.

اگر ما بتوانیم نه فقط به مرحله مقدماتی انتخابات بلکه به دوازده ماه آینده نظر بیاوریم، ما می‌توانیم چالش چپ در این کشور را معین کنیم، برای چپ‌سوی که مستقل از کمپین هیلاری کلینتون و حزب

دموکرات، که نسل اندر نسل با جذب نسل‌های جدید اتحادیه‌ها، جنبش‌های مردمی و کوشندگان و تبدیل آنان به مزدوران حزبی، کامیاب می‌گردد، می‌باشد. این تیمپ از افراد که در نظرشان جنگ خاورمیانه در دوران جورج بوش جنایت جنگی محسوب می‌گشت، اما زمانی که او با ما آن را انجام می‌دهد، چیز زیادی برای گفتن ندارند.

این همان گرفتن جنبش‌ها و تبدیل آنان به کزافه‌گویان حزبی است. ما به چپی نیاز داریم که بسیار بهتر از این باشد. من افراد حاضر در اینجا را متهم به انجام چنین کاری نمی‌کنم. من فکر می‌کنم عاطفه‌ای وجود دارد که ما را به هم و مردم پیوند می‌دهد. بحث استراتژیک برای انجام چنین عملی در جریان است.

چالش تلاش برای ایجاد یک چپ مستقل در طی دوازده ماه آینده، به معنی چند چیز است: یکی از آن‌ها به این معنی است که در انتخابات ماه نوامبر مطمئن شویم که یک کار انتخاباتی مستقل وجود خواهد داشت، ما باید در مورد حزب سبز و مبارزات انتخاباتی جیل استاین صحبت کنیم.

اما این همچنین بدان معنی است که برای استقلال جنبش‌های اجتماعی خود بجنگیم و در خیابان‌ها باقی بمانیم، این برای مردم شیکاگو به معنی ادامه مبارزه برای بیرون کردن رام امانوئل از آنجا، به دلیل همدستی وی در قتل زنان و مردان سیاه و لاتین تبار توسط اداره پلیس، می‌باشد.

این همچنین به معنای ادامه تظاهرات علیه اسلام‌هراسی و برای پناهندگان، و کار و مبارزه درون آن‌ها، سازماندهی میتنگ‌ها برای اطمینان از پخش این پیام که همه چیز مربوط به ترامپ نیست، ترامپ وحشتناک است، اما مردمی که به این میتنگ‌ها می‌روند در مورد باراک اوباما و هیلاری کلینتون به عنوان وزیر امور خارجه، و نقشی که آنها در پایه‌گذاری اسلام‌هراسی بازی کرده‌اند، خواهند شنید.

مسئله‌ای که امشب در موردش بحث می‌کنیم این است که آیا کمپین برنی سندرز به تلاش برای ایجاد چپ کمک می‌کند و یا اینکه به آن صدمه می‌زند. من فکر می‌کنم آن به چند دلیل کمک نمی‌کند: اول، همان‌طور که قبلاً بطور ضمنی گفتم، با وجود همه موفقیت‌های تشویق‌کننده وسیعی که مبارزات انتخاباتی سندرز تاکنون به همراه داشته است، آن در حال ساختن چیزی است که در موقع انتخابات عمومی وجود نخواهد داشت. آن چیزی که مستقل و پایدار باشد، را نمی‌سازد.

و در مرحله دوم، هر چند برنی سندرز پیام بزرگی را در مورد نابرابری اقتصادی به مردم می‌رساند - مردم را وادار به صحبت در مورد کلمه «س» می‌کند - اما من متأسفانه فکر می‌کنم که او به این ایده که می‌توان حزب دموکرات را از درون بدست گرفت، جان تازه‌ای می‌بخشد؛ این می‌تواند برای ما یک

بازار باشد. سپس این امید به کمپین هیلاری کلینتون منتقل خواهد شد. این آن چیزی است که باید ما با آن مخالفت کنیم.

من فکر می‌کنم که این قلب آن چیزی است که ما امشب نیاز به بحث در مورد آن داریم. این مربوط به ذات حزب دموکرات است. آیا آن می‌تواند مورد استفاده چپ قرار گیرد یا اینکه برعکس آن بطور اجتناب‌ناپذیر از ما استفاده می‌کند. و من فکر نمی‌کنم اینجا بحث بین خلوص و پاکی و عملگرایی باشد. من فکر می‌کنم چنین بحثی به یک استدلال پوشالی ختم خواهد گشت.

دلیلی که ما در سازمان بین‌المللی سوسیالیستی از کمپین برنی سندرز حمایت نمی‌کنیم در رابطه با خلوص و پاکی نیست، در رابطه با این نیست که او به اندازه کافی انقلابی نیست. ما تا زانو در کمپین رالف نادر در حزب سبز، کمپین‌های دیگری که سوسیالیست‌های انقلابی نیستند، بودیم اما ما می‌خواهیم ساخت و ساز پایدار و دائمی، مستقل از سیستم دو حزبی‌مان بنا کنیم.

بیاید صادق باشیم: هیچکدام از طرفه‌های این بحث عملگرا نیستند. ما هر دو طرفه با مشکلات فوق‌العاده طولانی روبرو هستیم. در یک طرفه، در طرفه من، آخرین پیروزی حزب سوم در ۱۵۰ سال پیش بود که ابراهام لینکن در انتخابات حزب جمهوری خواه توانست برای جلوگیری از اشاعه برده‌داری پیروز شود. در طرفه دیگر، آخرین باری که سوسیالیست‌ها وارد حزب دموکرات شدند و آن را به چپ سوق دادند بدون آنکه خود به راست نروند، هرگز اتفاق نیافتاده است.

بنابراین، اگر شما می‌خواهید عملگرا باشید، شما واقعاً نباید به هیچوجه سوسیالیست شوید، ما در طرح این وظیفه مشکل بزرگی داریم. اما نکته آخر، سؤال واقعاً مهمی را در مورد سندرز مطرح می‌سازد: آیا سندرز سوسیالیست بودن را واقع بینانه‌تر نمی‌سازد؟ آیا او سوسیالیسم را محبوب نمی‌سازد؟ و تا حدی من فکر می‌کنم که این کاملاً درست است. بخاطر بودن در سازمان بین‌المللی سوسیالیستی، من می‌دانم که به خاطر کمپین سندرز، مردم بیشتری می‌آیند و راجع به سوسیالیسم می‌پرسند.

اما ما باید صریح باشیم: آن واقعاً با سندرز شروع نشد. با رکود بزرگ و در سال‌های ۲۰۱۱-۲۰۱۰ بود که نظرخواهی‌ها طرفداری از آن در میان کثرت قابل توجهی از جوانان، امریکایی‌های افریقایی‌تبار، لاتین‌تبارها، را نشان دادند، که آن‌ها سوسیالیسم را بر سرمایه‌داری ترجیح می‌دهند.

سندرز به آن یک تجلی انتخاباتی داده است و تعداد افرادی را که باره سوسیالیسم صحبت می‌کنند، افزایش داده است. این عالی است. اما آن چیزی که در عرض پنج سال گذشته وجود داشته و تبلیغات انتخاباتی سندرز آن را واقعاً به جلو سوق نداده است دادن تعریف به سوسیالیسم، اینکه آن چه

معنی می‌تواند دهد و سوسیالیست‌ها چگونه سازمان‌دهی می‌کردند، می‌باشد.

درواقع به نظر من خطر کمپین سندرز، به همان اندازه که فرصت می‌افریند، این است که آن حزب دموکرات را به عنوان یک سازمان ممکن برای سوسیالیسم مطرح می‌سازد، و می‌گوید این شیوه‌ای است که ما خود را می‌توانیم سازمان‌دهی کنیم. و این به نوبه خود سندرز را در مورد آنچه که می‌تواند در باره سوسیالیسم بگوید و یا احساسش را در آن مورد بیان کند، تحت فشار قرار می‌دهد.

در شش ماه گذشته او از نقطه منبع خود در مورد سوسیالیسم از یوجین دبس رهبر سندیکایی آمریکا که در اوایل قرن گذشته پنج بار از طرف حزب سوسیالیست آمریکا گاندید ریاست جمهوری آمریکا شد، م[گرفته تا دانمارک و نیودیل تغییر موضع داده است. و من امیدوارم که آن به جیمی کارتر ختم نشود. فشاری وجود دارد تا سوسیالیسم را با آنچه که حزب دموکرات اجازه آن را می‌دهد، باید وفق داد و از نظر من این آن چیزی است که ما نمی‌خواهیم وقت‌مان را با آن تلف کنیم.

من خود را شریک آن احساسی می‌دانم که فکر می‌کنم بسیاری از حامیان سندرز دارند، «اه خدای من، این چنین لحظه‌ای هیجان‌انگیز است.» با وجود همه چیزهایی که در طی سال آینده چالش‌انگیز خواهد بود، با فشار عمومی و شر کمتر، من فکر می‌کنم که این یک فرصت باورنکردنی است و ما نمی‌خواهیم آن را بر باد دهیم. ما می‌خواهیم سوسیالیسم به معنی چیزی تعبیر شود و نه اینکه بخشی از همان حزبی باشد که حزب جنگ بر علیه ترور و اخراج پناهندگان است.

باسکار سانکارا

برخی از شما شنیده‌اید که من راجع این موضوع صحبت کرده‌ام. من قصد ندارم چیزی اضافه‌تر بگویم، برای همین من سخنرانی اصلی‌ام [منظور سخنرانی قبلی باسکار که متن آن در سایت ژاکوبین است. م] را گرفتم و اضافی‌هایش را دور ریختم. دیگر جک بد، بازی با کلمات، حکایت‌های دوران کودکی وجود ندارد؛ فقط نکات اصلی.

من از برنی سندرز پشتیبانی می‌کنم و فکر می‌کنم شما نیز باید چنین کنید. اما به من اجازه دهید که من توجه خود را معطوف به یارانم که حامی برنی سندرز هستند نموده و بطور خیلی کوتاه توضیح دهم به چه روشی ما نباید از سندرز حمایت کنیم.

هدف ما دگرگونی حزب دموکرات یا تلاش برای یافتن بلوک‌های جدید در آن و تعدیل پایه خود نیست. ما باید تشخیص دهیم که حتی اگر به دقت کارگرانی که رأی می‌دهند - و بسیاری از آنان به

دلیل خوبی خانه می‌مانند زیرا وقتی رأی می‌دهند، تغییر زیادی نمی‌بینند - را بسنجیم، و اینکه آنها عمدتاً به حزب دموکرات رأی خواهند داد را در نظر گیریم، اما این به تنهایی استدلالی برای دگرگونی و تعدیل نیست. دخالت آنان در حزب منفعلانه است. حزب دموکرات از نظر ساختاری حزب سرمایه است. آن در جهت تضعیف توانایی مبارزه کارگران عمل می‌کند. هر برنامه موفقی - چه انقلابی، چه خوب و چه اصلاح‌طلب، مانند برنامه خودم - نیاز به آگاهی سیاسی و بسیج طبقه کارگر دارد.

و همچنین باید بگویم که شیوه‌ای وجود دارد که در آن فرد با کمپین سندرز می‌تواند مخالفت نکند، حتی اگر آن را مورد انتقاد قرار دهد. من فکر می‌کنم که دنی و دیگران در سازمان بین‌المللی سوسیالیستی این را به درستی انجام می‌دهند.

دنی خط به خط با برنامه سندرز مخالفت نکرد. او در مورد جوهر حزب دموکرات استدلال ساختاری نمود و او تصدیق نمود که مثلاً برنامه سندرز در مقایسه با برنامه رالف نادر در سال ۲۰۰۰ پیشرفته‌تر است. بنابراین اگر شما با سندرز مخالفت کنید، من فکر می‌کنم آن باید بر پایه ساختاری استوار باشد. اما اگر من تمایل مشتری با اکثر افراد حاضر در اینجا در مورد استقلال سیاسی طبقه کارگر، اقدام مستقیم مبارزه در خارج از سیاست انتخاباتی، اقدام اعضای ساده جنبش کارگری، دفاع از جنبش‌های اجتماعی دموکراتیک پایین به بالا دارم، پس چرا از برنی سندرز پشتیبانی می‌کنم؟ خوب، من در ماه آوریل گذشته در زمانی که هنوز این امر مسأله‌ای تئوریک بود، از خودم سه سؤال نمودم، و این‌ها سؤالات من بودند:

1. آیا کمپین سندرز همه چیز را به سمت راست یا چپ هل می‌دهد؟
2. هم‌اکنون سطح فعالیت جنبش اجتماعی در مقایسه با گذشته چیست؟ آیا هیچ ترس معقولی وجود دارد که کمپین سندرز بتواند انرژی از جنبش‌ها بگیرد و آن‌ها را در خیمه حزب دموکرات خنثی سازد؟
3. سطح فعلی قدرت چپ سوسیالیستی چیست؟ آیا ما قدرت تحت تاثیر قرار دادن یک انتخابات ملی را، یا از طرف با اجرای یک [کمپین] مستقل سوسیالیستی، یا از سوی دیگر با دنبال نمودن آن‌هایی که در حال حاضر مشغول کوبیدن طبل ترقی‌خواهی برای کمپین هیلاری، فقط برای دور نگهداشتن راست هستند، را دارا هستیم؟

تجارب چند ماه گذشته جواب‌هایم را به این پرسش‌ها تأیید نموده‌اند. در واقع کمپین سندرز اهمیت نابرابری درآمد و نیاز به یک شبکه ایمنی اجتماعی و یک جنبش شاداب کارگری را نشان داده و

مبارزه را به جلو می‌رانند.

او این کار را در حالی که خود را به عنوان یک سوسیالیست توصیف می‌کند، و با کمک به شروع یک گفتگو در مورد معنی امروزی آن، انجام می‌دهد. بسیاری از گروه‌ها و دسته‌های سوسیالیستی در سراسر کشور - و من می‌توانم فقط به طور مشخص در مورد سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا که من عضو آن هستم و تجربه مجله ژاکوبین صحبت کنم - بطرز فوق‌العاده‌ای از این توجه بهره‌مند گشته‌اند. به عبارت دیگر، او برای این بحث در مورد سوسیالیسم، فضا را باز می‌سازد.

من بنظر خیلی آسان می‌آید که با مردم گفتگویی را با این جمله آغاز کنم «من از برنی سندرز حمایت می‌کنم، اما...» تا اینکه مانند رفقای دیگر که من تصور می‌کنم بگویند «من درک می‌کنم شما چرا از برنی سندرز حمایت می‌کنید، اما...»

در مورد سؤال دوم: حتی اگر جنبش‌های در حال شکوفایی بسیاری وجود دارند که به بسیاری از ما در آن‌ها درگیر هستیم و ما امیدواریم که در آینده رشد بیشتری نمایند، در حال حاضر، سطح کنونی مبارزه منعکس‌کننده دوره‌های خیزش‌های عظیمی که در معرض خطر همکاری قرار گیرند نیست.

پوپولیست‌های دهه ۱۸۹۰؛ جنبش کارگری در دوران نیودیل؛ و چپ نو در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، که بسیاری از آنان به کمپین‌های مک‌کارتی، مک‌کاورن ختم شدند - زمان‌هایی وجود داشتند که از امکان فعالیت سیاسی مستقل ممانعت به عمل آمد و فعالیت به درون حصار حزب دموکرات رانده شد.

دهه‌های شصت و هفتاد، به خصوص زمانی بود که حتی چپ افراطی ساختارهای بوروکراتیک رفرمیسم رسمی را با نطفه‌های نوعی از حزب طبقه کارگر اشتباه نمود. دوران کنونی ما متفاوت است. حامیان سندرز در چپ، فراخوان برای چنین استراتژی نمی‌دهند، هیچ پایه و اساس ساختاری برای تصور چنین چیزی وجود ندارد.

علاوه بر این، من مطلقاً نمی‌توانم هیچ دلیلی نمی‌یابم که کمپین سندرز چیزی را برای محدود کردن جذبه جنبش‌های اجتماعی که امروز وجود دارد، ایجاد نموده باشد. در واقع، به باور من هزاران نفر که قبلاً به طور واقعی، حداقل در سازماندهی یک سیاست گسترده، چپ - لیبرال به طور مثبتی درگیر نبودند، را به میدان آورده است.

و برای پاسخ به آخرین سوالم، من فکر می‌کنم چپ سوسیالیست ضعیف است. (من می‌دانم که این امر برای هیچکدام از شما تعجب‌آور نیست) البته بدبینی هیچ کمکی به آن نمی‌کند، اما ما شاید دوهزار نفر فعال در سازمان‌های سوسیالیستی در یک کشور ۳۳۰ میلیون نفری داشته باشیم. این

یک عدد گیج‌کننده است. این در تاریخ هیچ کشور سرمایه‌داری از زمان سپیده دم جنبش کارگری همانندی نداشته است.

بدیعی است که بسیاری از ما کارهایی به خاطر آن انجام می‌دهیم. من کار سازمان بین‌المللی سوسیالیستی، الترناتیو سوسیالیستی، سوسیالیست‌های دمکراتیک امریکا، و بقیه را تحسین می‌کنم؛ این کار لازم و بی‌اجر و مزدی است. در حال حاضر هنوز هم میزان قدرت ما به این معنی است که ما به طور هدفمند توانایی تأثیر بر روند انتخابات ریاست جمهوری را نداریم.

این وضعیت به هنگام برخورد با مسأله سندرز انعطاف‌پذیری تاکتیکی را طلب می‌کند. در این لحظه بهترین شرط‌بندی ما در زمینه سیاست‌های انتخاباتی، حمایت و شرکت در مبارزات انتخاباتی سندرز به عنوان سوسیالیست‌های علنی است. به عبارت دیگر، ما چیزهای بیشتری بدست می‌آوریم تا اینکه از دست بدهیم. برنی میلیون‌ها نفر را به سوسیالیسم هدایت می‌کند. در حالی که ما در بهترین حالت دو هزار نفر سوسیالیست فعال گروهی هستیم. ما حتی در رسیدن به حامیان سندرز هم انقدر خوب نیستیم تا شاهد یک تفاوت چشمگیر در جنبش‌مان باشیم.

مشارکت در مبارزات انتخاباتی به ما اجازه می‌دهد تا به نحو معناداری با این مردم ارتباط برقرار کنیم. بدیعی است، این دلیلی برای حل کردن خودمان در حزب دموکرات نیست؛ بلکه دلیلی برای ارتباط با آن به مثابه یک خانه واقعی برای فعالیت طبقه کارگر است؛ یا اینکه تلاشی برای اتحاد دوباره با آن است. این یک مشارکت نادر و یکبارہ در مبارزه انتخاباتی ریاست‌جمهوری یک سوسیالیست خودخوانده است. ما می‌توانیم این تصمیم تاکتیکی را اتخاذ نموده و از سندرز در یک مسابقه ملی پشتیبانی کنیم در عین آنکه تشکل‌های سیاسی مستقل خود را در سطح محلی ایجاد می‌کنیم.

ما می‌توانیم به دهه ۱۹۳۰ نگاه کنیم، وقتی که بسیاری از فعالان کارگری به روزولت رأی دادند به سختی درگیر ایجاد احزاب محلی کارگری بودند؛ ببینیم که ما می‌توانیم این تصمیمات را در سطح ملی اتخاذ کنیم ضمن آنکه تشکل‌های مستقلی را در سطح محلی ایجاد می‌کنیم. من تقاضا می‌کنم که مبارزات انتخاباتی سندرز را به عنوان یک پرائتز تاکتیکی تلقی کنید بدون آنکه نیازی به از دست دادن کنش مستقل سیاسی ما باشد. ما چیزهای زیادی را از دست خواهیم داد اگر در کنار خط بایستیم.

کلوریا ماترا

با تشکر از همه کسانی که این بحث را سازمان داده‌اند، همه شما که اینجا هستید، و سخنرانان قبلی. برای من کمی عجیب است چرا که من باید از منظر یک حزب سیاسی صحبت کنم. من خودم را به عنوان یک اکوسوسیالیست در نظر می‌گیرم، من عضو یک گروه سازمان‌یافته سوسیالیستی بودم. اما فکر می‌کنم که مخاطبان اینجا دو دسته هستند، آن‌هایی که از نظر ایدئولوژیکی سوسیالیست و افرادی که عضو گروه‌های سیاسی هستند.

من مثالی دارم در مورد اینکه چگونه این دو گروه مخاطب بر این بحث تأثیر می‌گذارند. چند ماه قبل مهلتی وجود داشت که شما می‌توانستید در ایالت نیویورک برای عضویت در یک حزب مشخص نام نویسی کنید. شما می‌توانستید آن را تغییر دهید، ولی انوقت اجازه رأی دادن تا یک سال دیگر را نداشتید. و من در پست صوتی خودم، و بسیاری از اعضای حزب سبز، پیغامی از یک جوان مشتاق را گرفتم که به من یادآوری می‌نمود که من بایستی نام نویسی خودم را از حزب سبز به حزب دموکرات در مدت معینی تغییر دهم تا بتوانم در انتخابات مقدماتی حزب دموکرات به برنی رأی دهم.

او بسیار هیجان‌زده بود، اما وقتی که من سعی کردم با او تماس بگیرم، او هیچ‌گاه به من زنگ نزد. در راه آمدن به اینجا من اتفاقاً به مرد جوانی برخورددم که من او را در تظاهرات مختلف دیده بودم - او در واقع عضو حزب سبز است - و من در اینجا برای ناشناس ماندنش او را جو می‌نامم. من به او گفتم که چه کار می‌کنم و او گفت که واقعاً باید جالب باشد و او ادامه داد، «راستی، من اسم خودم را از حزب سبز به دموکرات تغییر دادم. من واقعاً تحت تأثیر برن قرار دارم. من نمی‌دانم واقعاً معنی آن چیست ولی من تحت تأثیر او قرار دارم. من نام نویسی‌ام را دوباره عوض خواهم کرد.»

من نمی‌خواهم وارد همه جزئیات شوم، اما مثل این است که دو نوع مخاطب وجود دارد. برخی باتجربه هستند؛ بعضی سیاسی هستند؛ آن‌ها در گروه‌های سوسیالیستی هستند. من می‌توانم بگویم تعداد کمی عضو گروه‌های سوسیالیستی هستند، اما چه تعدادی از سوسیالیست‌ها در بیرون وجود دارند که عضو هیچ گروهی نیستند؟ یا شاید آن‌ها تشخیص نداده‌اند که آن‌ها سوسیالیست هستند. اما اگر با آن‌ها در مورد معانی مختلف سوسیالیسم صحبت کنیم آن‌ها حمایت می‌کنند. شاید این‌ها مردمی هستند که ما در موردشان صحبت می‌کنیم.

و من به عنوان یک رهبر در حزب سبز فکر می‌کنم - و من در می‌توانم فاش کنم که من مشاور ارشد جیل استاین، کاندید برجسته شناخته شده حزب سبز، هشتم اگرچه او تا آخر سال آینده [منظور سال

۲۰۱۶ است. این بحث در دسامبر ۲۰۱۵ صورت گرفته است. م. [نامزد نخواهد شد - و اینکه ما باید به مقایسه و کنتراست برنامه سندرز با برنامه یک نامزد انتخاباتی حزب سبز پردازیم چرا که شباهت‌های کمی وجود دارند. من برای کسانی از شما که چیز زیادی راجع به حزب سبز نمی‌دانم باید بگویم که حزب سبز تنها حزب چپ مستقلی است که در سراسر کشور حضور دارد.

این بدان معنی نیست که احزاب کوچک دیگری در سراسر کشور کاری نمی‌کنند، بلکه آن یک حزب سراسری است و وقتی که شما یک نامزد انتخاباتی دارید این موضوع معنی ویژه‌ای دارد. بنابراین اگر رفیق من هاوی هاوکینز اینجا می‌بود، او شروع به صحبت در مورد ویلیام جنینز می‌کرد، از آن‌ها شروع می‌کرد تا به جسی جکسون می‌رسید.

یک نمونه که من استفاده می‌کنم هوارد دین است. چه بر سر حامیان او آمد؟ آن‌ها تبدیل به MoveOn.org, Change.org, this.org, و همه این چیزها گشتند. این برای مردمی که در مورد مبارزات انتخاباتی سندرز هیجان‌زده شده‌اند چه اهمیتی دارد؟

چه تعدادی از آن‌ها به سوسیالیست بدل می‌شوند، چه تعدادی همان کار را انجام خواهند داد، یعنی اینکه « برای حزب دموکرات در بین انتخابات بزرگ امید وجود دارد زمانی که ما کسی را انتخاب می‌کنیم که ما واقعاً ناامید هستیم » درسته؟ این آن چیزی است که ما می‌کنیم.

پس برای آنکه یک کمپین ملی برای یک نامزد مستقل، مانند نامزد حزب سبز در لحظه کنونی داشته باشیم، - شاید در آینده احزاب دیگری وجود داشته باشند که بتوانند این کار را انجام دهند - ما باید از حالا شروع کنیم. منابع مالی و انسانی و حضور و صحبت با مردم را باید الان شروع نمود، و نه دیرتر، نه وقتی که سندرز شروع به سقوط به هر دلیلی نماید - چه حزب دموکرات باعث آن شود یا اینکه فقط به خاطر آنکه هیلاری کلینتون متوسل به پول و سوپر نمایندگان و وکلای غیرمتعهد گردد.

ما کوچک هستیم - چه ما یک گروه سازمان یافته باشیم یا نه، چه حزب سبز باشیم یا نباشیم - کسانی از ما، که بر این باورند همه چیز باید تغییر کند، که این سیستم فاسدی است، و مردم به خاطر آن رنج می‌برند و می‌میرند، باید پا پیش بگذارند و اکنون مقدار کمی از منابعی که ما بدان برای ایجاد یک کمپین مستقل سراسری نیاز داریم را تقدیم کنند.

این بدان معنی نیست که ما توجهی به انتخابات در سطح محلی نکنیم - در سال ۲۰۱۷ و تمام سال‌های انتخاباتی خاموش، مهمترین چیز ارائه کاندیدهای انتخاباتی در سطح محلی از سوی « زندگی سیاهان مهم است»، از جنبش مراقبت‌های پزشکی تک پرداختی [منظور داشتن یک بیمه همگانی پزشکی برای

همه، به جای بیمه‌های مختلف مبتنی بر سود کنونی در آمریکا . م.]، از جنبش «توقف حبس توده» و غیره ، می‌باشد. ما بخشی از این جریان هستیم.

کمپین برنی سندرز یک ابزار است. آن برای برخی از سوسیالیست‌ها ابزار عضوگیری و یا صحبت در مورد سوسیالیسم است. برای حزب دموکرات، آن کمپین ابزاری برای باقی نگه داشتن مردم در حزب دموکرات است. از این رو، بطور کلی کار انتخاباتی، مبارزات انتخاباتی ابزاری هستند که سوسیالیست‌ها و چپ‌گرایان باید از آن استفاده بیشتری کنند.

ما هنوز به اندازه کافی خوب نیستیم. ما کمپین کشما ساوانت را داریم، ما نتایج خوب در برخی از مبارزات حزب سبز، کمپین فوق‌العاده‌های هاو کینز و کمپین برایان جونز را داشتیم. اما ما باید از این عضله استفاده کنیم. ما باید به معنای آن پی ببریم.

در طی کمپین هاو کینز، در حدود هشتاد نفر از مردم در «گامنز» [مرکز خرید الگو تکین کامنز در آمریکا م.] و هیجان این وجود داشت که چگونه دو سوسیالیست با خط حزب سبز برای فرماندار و معاون فرماندار کاندید شده بودند.

چی شد؟ من نام آن هشتاد را دارم، اما برخی گفتند، «خوب، آیا می‌توانیم کار جداگانه‌ای که به حزب سبز متصل نیست انجام دهیم؟» می‌شد کرد. اما ما در اینجا در حال برگزاری یک کمپین هستیم، ما به افراد برای گرفتن امضا، جمع‌آوری پول، جشن‌های خانگی، کار بر روی شناسایی انتخاب‌کنندگان نیاز داریم ، همه آن چیزها مبانی کارهای ناخوشایندی هستند که شاید همه دوست نداشته باشند انجام دهند. اگر ما یاد بگیریم که چگونه این کار را انجام دهیم، هیچ‌وقت پیروز نخواهیم گشت.

هدف این است که در اینجا قدرت بگیریم، و یکی از روش‌های کسب قدرت، انتخاب نامزدهایی است که پاسخگوی جنبش‌هایی که ما در آن‌ها کار می‌کنیم، هستند. اما آن‌ها با نوشتن ما در باره‌شان در روزنامه‌های مان انتخاب نخواهند شد. آن‌ها تنها با داشتن یک گفتگو در باره‌شان انتخاب خواهند شد. من فکر می‌کنم دنی قبلاً به این موضوع اشاره کرد. بزرگترین فشار چه خواهد بود؟ ما باید میتینگ‌هایی که می‌گوید «ایا این سندرز است یا حزب دموکرات؟» را متوقف کنیم.

ما تحت فشار بسیار زیادی قرار خواهیم گرفت اگر ترامپ و یا کسی شبیه آن نامزد جمهوری خواهان گردد، چه مورد حمله قرار خواهد گرفت، ما در موقعیت‌های بسیار بدی قرار خواهیم گرفت. من فکر می‌کنم که اگر ما یک نامزد قوی ریاست جمهوری با نامزدهای محلی در سراسر کشور داشته باشیم، چه آن‌ها سوسیالیست باشند، چه در جنبش‌های مختلف باشند، چه اعضای حزب سبز باشند، ما یک خط

انتخاباتی داریم و ما خبرگی اجرای انتخابات را داریم. این بدان معنا نیست که ما باید حتماً کسانی را در انتخابات داشته باشیم، ما می‌خواهیم که به گروه هرچه وسیع‌تری برسیم، و ما آن را برای ساختن یک جنبش مستقل قوی چپ می‌خواهیم. سوسیالیست‌ها باید حزب سبز را به مثابه خانه انتخاباتی خودشان در نظر بگیرند. شما می‌توانید کار خود را انجام دهید - اگر شما انارشویست هستید، خوب، رأی نده. ممکن است ما نتوانیم جیل استاین یا برنی سندرز را انتخاب کنیم. اما ما می‌توانیم افرادی را در سراسر این کشور انتخاب کنیم و ما کسانی را داریم که در سوق دادن جنبش‌های ما به جلو و نشان دادن اینکه حزب دموکرات فاسد است، تأثیر مهمی دارند؛ ما نیاز به یک حزب مستقل، نه فقط متشکل از کارگران بلکه مردمی که طی سال‌های سال محروم گشته‌اند، داریم. متشکرم.

داستین گواستلا

من می‌خواهم با چیزی که میننگ مارابل می‌گفت، شروع کنم. او می‌گفت ما رهبری را که لیاقتش را داریم و یا رهبری را که تقاضایش را داریم، می‌گیریم. اما ما در چپ سوسیالیست نه رهبری را که سزاوارش باشیم و نه رهبری که تقاضایش را نموده‌ایم در هیئت برنی سندرز را گرفته‌ایم. ما سزاوار آن نیستیم زیرا ما انواع سازمان‌های توده‌ای پویا که برای ارائه این نوع از رهبری لازم است را ایجاد نکرده‌ایم. و برنی به طور موفقیت‌آمیزی گونه‌ای از این موضع انتقادی را بیان می‌کند که این نوع از سازمان‌های توده‌ای می‌توانند برپا سازند. ما خواهان سناتور سندرز نبودیم چرا که ما این نوع از جنبش‌های اجتماعی گسترده‌ای که به طور معمول چنین رهبرانی را تولید می‌کنند، را نساخته‌ایم. آنچه که ما داریم، نقطه‌های آغاز و هسته‌های فعالیت جنبش‌های اجتماعی مانند آکوپای و «زندگی سیاهان مهم است» را داریم. ما هنوز در مرحله‌ای نیستیم که مبارزه اجتماعی توده‌ای وجود داشته باشد و این نوع از رهبری مورد تقاضای میلیون‌ها نفر از مردم در سراسر کشور می‌باشد. به این ترتیب، من می‌خواهم بگویم که سندرز واقعاً بازتاب آن نوع از فعالیت جنبش اجتماعی که ما در اساس داریم نیست. او یک شفاعت خوشایند، و واقعاً غیرمنتظره است. من فکر می‌کنم که ما به عنوان سوسیالیست نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم. شکی نیست که ما در جنبش سوسیالیستی، همان‌طور که باسکار گفت، چیزهای بیشتری بدست

می‌آوریم تا اینکه از دست بدهیم. و ما نیاز زیادی زیادی داریم، اگر ما می‌خواهیم آن قدرتی در آینده شویم که آرزو می‌کنیم، ما نیاز به کسب نه فقط افراد بلکه به شکل قدرت مردمی در جامعه و سیاست امریکا داریم.

بطور منصفانه سیاست‌های سندرز سیاست‌های سوسیال دموکراسی است. با این حال تجزیه و تحلیل وی ریشه در تحلیل طبقاتی دارد. و او این را می‌گوید، او حرف از طبقات حاکمه می‌زند. من نمی‌دانم که چه تعدادی از مردم شوکه می‌شوند وقتی که آن را در تلویزیون ملی می‌شنوند اما من وقتی که از یک کاندید ریاست جمهوری در حزب دموکرات شنیدم که راجع به طبقه حاکمه صحبت کرد، مطلقاً تعجب کردم.

و نقد او در ب را برای نقدی بنیادی‌تر از سرمایه‌داری برای کسانی چون ما باز می‌کند که در واقع در درون و بیرون مبارزه انتخاباتی فعالیت می‌کنیم. و این به ما این فرصت را می‌دهد تا یک چشم‌انداز مثبت از سوسیالیسمی که ما به آن به عنوان یک آینده رادیکال، دموکراتیک و برابری طلب می‌نگریم را ارائه کنیم.

اگر سوسیالیست‌ها کسانی نباشند که این نقدها را از یک موضع پشتیبانی خالصانه در جنبش مطرح نکنند، من مطمئنم که ما تأثیر عمده‌ای در هدایت عاقبتی که سندرز یست‌ها بعد از مرحله مقدماتی دچارش می‌شوند، نخواهیم داشت.

اما اگر ما این کار را با پشتیبانی خالصانه در درون جنبش انجام دهیم، ما می‌توانیم در انتخاب جایی که آن‌ها می‌روند و آنچه که آن‌ها انجام می‌دهند اثر گذاریم و بر چگونگی قدرت استفاده ما از این لحظه سندرز برای بسیج صدها هزار، شاید میلیون‌ها، نفر از جوانان، جمعیت متنوع از افراد جوانی که منتقدانه راجع به سرمایه‌داری می‌اندیشند، تأثیر داشته باشیم.

ما شاهد لحظه‌ای هستیم که در آن صدها هزار نفر از رای‌دهندگان نه فقط برای رد پوپولیسم راستگرایانه زشت جمهوری خواهان، بلکه همچنین اصلاح‌طلبی کمروایانه و تعارفی هیلاری کلینتون، بسیج شده‌اند. رای‌دهندگانی که برای یک برنامه مثبت سوسیال دموکرات برای حقوق جمعی دموکراتیک، حقوق اجتماعی و کالادایی مبارزه می‌کنند.

و با وجود آن که خواسته‌های برنی محدود و جزئی هستند، آن‌ها تا حدی نشان‌دهنده یک مبارزه اساساً تهاجمی برای حقوق اجتماعی و تا حدی دموکراسی رادیکال، کالادایی و قدرت‌زدایی بازار می‌باشد. او با صراحت اعلام می‌کند که چپ برای چنین مبارزه تهاجمی نیاز به جنبش اجتماعی

توده‌ای دارد. این واقعاً مهم است. شنیدن آن فقط نیروی تازه نمی‌دهد، بلکه آن حاوی تجزیه و تحلیلی است که سوسیالیست‌ها نیاز دارند در آن از راهی مشارکت نمایند که جنبش اجتماعی توده‌ای را بتوان ایجاد کرد.

اگر ما فقط کسری از آن نوع قدرتی را داشته باشیم که برای کسب حتی مقدار کمی از دستاوردهای سندرز نیاز داریم، آنگاه ما می‌توانیم یک جهش فوق‌العاده در جنبش سوسیالیستی ایجاد کنیم. و بسیاری از پشتیبانان سندرز تلاش کرده‌اند که فقط این را انجام دهند. ما شاهد آن بوده‌ایم که حامیان سندرز آتش یک جنبش کوچک در کارگران را روشن نموده‌اند و پشتیبانی واقعاً چشمگیری، نه فقط از جانب کسانی که انتظارش می‌رفت، را برای برنی بدست آورده‌اند. اکنون در بسیاری از مناطق مبارزه بین برنی در مقابل هیلاری می‌باشد.

و این مبارزه فقط در مورد اینکه آیا آن‌ها می‌خواهند یک سناتور کج خلق از ورمونت را انتخاب کنند نیست، بلکه آن در مورد نقش اساسی است که کارگران می‌بینند در سیاست می‌تواند بازی کنند. آن‌ها در مورد شیوه اختیار تامی که معمولاً به دموکرات‌ها می‌دهند بحث می‌کنند، و من فکر می‌کنم که آن بحث برای کارگران و جنبش کارگری به طور کل بسیار مهم است.

هزاران نفر از جوانان هستند که نتایج انتخابات را حلاجی می‌کنند و فعالیت حمایت از سندرز خود را خارج از دستگاه مبارزات انتخاباتی سندرز، بدون کارمندان مزدبگیر، خارج از کمپین‌هایی که ما قبلاً دیده‌ایم، کمپین‌های مردمی مصنوعی و ساختگی که ما با آن‌ها آشنایی داریم، سازمان‌دهی می‌کنند. و نه فقط آن‌ها در مورد سندرز هیجان‌زده هستند، بلکه من می‌توانم به شما به طور دست اول بگویم که آن‌ها واقعاً از ایده سوسیالیسم، ایده یک آینده رهایی‌بخش و مساوات‌طلبانه، هیجان‌زده هستند.

من فکر می‌کنم افرادی وجود دارند که ما می‌توانیم آن‌ها را به سمت چپ سوسیالیستی جذب نمایم، ما می‌توانیم آن‌ها را به ستیزه‌جویان سوسیالیستی واقعی در دراز مدت بدل کنیم. و ما فقط زمانی قادر به انجام چنین کاری خواهیم شد که ما بتوانیم آن‌ها را در درون جنبش سندرز سازماندهی کنیم. فقط وقت آن مانده که ببینیم آیا آن نوع از جنبش اجتماعی، در مقیاسی که برای پیروزی اصلاحات سندرز نیاز است، یکپارچه می‌شود. اما اگر سوسیالیست‌ها در داخل و پیرامون آن جنبش نباشند، یا اگر بذره‌ای این جنبش خیلی کم باشند، آنگاه ما شانس برای تأثیر گذاشتن بر آن و هل دادن آن به سوی اهدافی گسترده‌تر و بلندپروازانه‌تر نداریم.

اکنون در آخر، یک کلمه هم در مرد دموکرات‌ها. بدیهی است بسیاری از مردم واقعاً در مورد رابطه برنی و حزب دموکرات دلواپس هستند؛ و این که چگونه چنین رابطه‌ای، نامزدی او و امکان یک نتیجه واقعاً مترقی ناشی از این کمپین را به خطر می‌اندازد.

من می‌خواهم برخی از این انتقادها را به چالش کشم. بسیاری از آن‌ها خیلی خوب هستند اما من فکر می‌کنم برخی از آن‌ها اشتباه فهمیده شده و یا اینکه یک جایگاه بیش از حد ساختاری به حزب دموکرات می‌دهند.

نخست می‌خواهم بگویم، همان طور که باسکار و دیگران گفتند، ما سنדרز را به مثابه تعدیل استراتژی با حزب دموکرات در نظر نمی‌گیریم. بلامقدمه این چیزی نیست که ما برایش بکوشیم. بلکه ما آن را مانند یک فرصت بزرگ برای ایجاد حرکت سوسیالیستی به مناسبت مبارزات انتخاباتی در نظر می‌گیریم - یعنی این که، سازماندهی حامیان سنדרز برای آنگه سوسیالیست شوند، برای آنگه به جنبش سوسیالیستی بپیوندند، برای آنگه به منتقدان سرمایه‌داری بدل گردند.

یکی از خسته‌کننده‌ترین بحث‌ها در مورد سنדרز این است که او صرفاً سگ کله هیلاری می‌باشد - یعنی این که، او بسیاری از رای‌دهندگان ناامید جناح چپ را در حزب نگه می‌دارد و در نهایت وقتی که هیلاری نامزد می‌شود، آن رای‌دهندگان را به دامان او می‌اندازد.

اول اینکه، این استدلال واقعاً به بسیاری از رای‌دهندگانی که خودشان آن قدر فکر دارند که بعد از مرحله مقدماتی به جیل استاین رأی دهند، توهین می‌نماید، و آن‌هایی که [به جیل استاین] رأی نمی‌دهند، خیلی از آن‌ها از قبل تصمیم داشتند، بسیار قبل از آنگه برنی به میدان بیاید، به هیلاری رأی دهند.

دوم اینکه من فکر می‌کنم مفهوم حفظ رای‌دهندگان در حزب کمی مشکل‌ساز است. دو حزب اصلی سیاسی ما به سختی آن سازمان‌های توده‌ای هستند که ما گاهی از اوقات در مورد آنان تصور می‌کنیم. حق عضویت وجود ندارد، جلسات حزبی وجود ندارند، و هیچ برنامه حزبی که توسط اعضا تعیین شده باشد نیز وجود ندارد. از بسیاری از جهات حزب دموکرات یک سازمان باز و بی‌قاعده است، و تقریباً هر کسی می‌تواند بدان بپیوندد.

الان منظور این نیست که ساختن یک سازمان انتخاباتی، بخش بزرگی از، یا بخش اعظم، ایجاد یک جنبش سوسیالیستی نیست، بلکه این است که اجرای حزب دموکراتی مرحله نخست انتخابات توسط برنی بطور اتوماتیک به همه هوادارانش سرایت نمی‌کند. آن‌ها فقط به خاطر آنگه از برنی در مرحله

نخست حمایت می‌کنند، به دموکرات دواتشه بدل نمی‌شوند.

و اگر ما نمی‌خواهیم که آن‌ها به یک دموکرات دواتشه بدل گردند، من پیشنهاد می‌کنم که در آن کمپین مشارکت نموده و با آن‌ها به شکلی انتقادی راجع به حزب دموکرات و دستگاه حزبی آن صحبت کنیم.

در نهایت، و این برمی‌گردد به اولین نقطه نظر من، ما واقعاً به سندرز دلیل خوبی برای اینکه در حزب دموکرات فعالیت نکند را ارائه نداده‌ایم. اکنون جنبش سوسیالیستی واقعاً ضعیف است. ما ائتلاف‌های انتخاباتی یا سازمان‌هایی که سندرز بتواند به کمک‌شان در انتخابات در همه پنجاه ایالت حساب باز کند را ایجاد نکرده‌ایم. ما کمپین انتخاباتی محلی که در آن رای‌دهندگان کارگری به در خانه‌ها رفته و برای یک کار مستقل سیاسی تبلیغ کنند را بوجود نیاورده‌ایم، و ما باید این کار را بکنیم - و من با گلوریا موافقم - ما باید این کار را در طی مدت طولانی انجام دهیم تا بتوانیم جنبش‌های سیاسی شبیه سندرز و رهبرانی مانند سندرز را برای اجرای کمپین‌های مستقل بسوی خود جلب کنیم. اما ما هم اکنون به او هیچ دلیل خوبی برای چنین کاری عرضه نمی‌کنیم.

در حال حاضر، مبارزه انتخاباتی سندرز در حزب دموکرات نشان‌دهنده یک فرصت بزرگ برای چپ ایالات متحده برای سازماندهی و جذب هزاران نفر از رادیکال‌های جوان به جنبش ماست. با گسترش کمپین، ما می‌توانیم آن نیروی قدرتمندی را که برای تأثیر بر سیاست آمریکا بدان نیاز داریم را ایجاد کنیم. اما ما فقط می‌توانیم این عمل را از موضع انتقادی، اما با پشتیبانی خلل‌ناپذیر از درون اردوگاه سندرز انجام دهیم.

پس از قسمت اول بحث، نوبت به پرسش و پاسخ و در آخر نوبت به جمع‌بندی بحث توسط سخنرانان رسید. در اینجا قسمت کوچکی از این جمع‌بندی را می‌توانید بخوانید.

پایان سخن

داستین گواستلا

در رابطه با اینکه خود کمپین چگونه پیش می‌رود؟ سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا و سوسیالیست‌های دیگر که در مبارزه انتخاباتی کار می‌کنند، از کمپین سندرز دستور نمی‌گیرند. منظور

من از مشارکت در مبارزات انتخاباتی چنین چیزی نبود. بلکه منظور این بود که در بسیاری از گروه‌های مردمی که وجود دارند مشارکت نمود. ما... مردم را دعوت به دموکرات شدن نمی‌کنیم. ما چنین کاری نمی‌کنیم.

گلوریا ماترا

چرا به سندرز در مرحله مقدماتی و به سبزه‌ها در انتخابات عمومی رأی ندهیم؟ البته اگر یکی که برای حزب دموکرات ثبت نام کرده است و از من بپرسد «من به چه کسی در مرحله مقدماتی رأی دهم؟»، من خواهم گفت، برنی سندرز. من آن‌ها را تشویق می‌کنم و فکر می‌کنم این مهم است. تعداد هر چه بیشتری از دموکرات‌ها باید چنین کنند... همان‌طور که جیل نوشت، سندرز بسیاری از مسائلی را که مطرح می‌کند، مسائل مهمی هستند و ما شباهت‌های بسیاری به همدیگر داریم. بنابراین در مرحله اول به سندرز رأی بده، اما همان‌طور که جیل می‌گوید یک پلان ب نیز وجود دارد و ما باید راجع به آن صحبت کنیم....

باسکار سانگارا

یک تفاوت کلیدی که من می‌خواهم بر آن تاکید کنم این است که من از «شر کمتر» پشتیبانی نمی‌کنم؛ و مهمتر اینکه من فکر نمی‌کنم برنی سندرز شر باشد. من صادقانه به سندرز متعهد شدم و صادقانه از او به خاطر خط مشی‌هایی که من طرح کردم حمایت می‌کنم. اگر شما فقط در کمپین سندرز می‌پلکید فقط برای اینکه چیزی از حامیان سندرز به شکل ابزاری استفاده کنید، این برای مردمی که می‌خواهید با آن‌ها ارتباط برقرار کنید، روشن و واضح خواهد بود.... اگر سوسیالیست‌ها کمپین مستقلی می‌داشتند که در آن یک شتاب بزرگ داشت،... من از آن پشتیبانی می‌کردم. اگر آن متفاوت بود ولی پیرامون آن انرژی وجود داشت، مانند وقتی که نادر نامزد بود، آن نیز ارزش حمایت را داشت.

اما یک چیز قطعی است: من از هیلاری کلینتون حمایت نخواهم کرد.

دنی کج

.... مردم هوشمند هستند. این ما هستیم که باید الترناتیو درست کنیم تا مردم قدرت انتخاب واقعی

داشته باشند. ما در جناح چپ مسئولیت ویژه‌ای برای انجام چنین کاری داریم. بسیاری از سوسیالیست‌ها در اصل موافق هستند، به ویژه با کمپین سندرز، بگو «نه این بار»- اما هیچ‌گاه موقع مناسب این کار نیست.... هیچ‌یک از ما زندگی کردن در کشوری که هرگز یک حزب طبقه کارگر گسترده نداشته است را انتخاب نکرده است. اما ما باید با واقعیت روبرو شویم. حزب دموکرات ما یکی از دو حزب سرمایه‌داری است. و من می‌دانم که این شعار و سخن بی‌معنی به نظر می‌رسد اما شما باید واقعیت را با همه آن‌هایی که در قدرت هستند ببینید. برنی سندرز متفاوت است، اما ما باید یک الترنا تئو واقعی ایجاد کنیم.

برگرفته از ژاکوبین

Socialists and the horse race, www.jacobianmag.com, 2016-03-03

- انتخاب بین بد و بدتر

نوشته: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۴۱۹۶

پس از انتخابات مجلس خبرگان رهبری و شورای اسلامی همانطور که انتظار می‌رفت، بحث داغ شرکت و عدم شرکت در انتخابات ادامه یافت. با وجود آنکه تاکنون اکثر حرف‌ها و دلایل برای دفاع از عدم شرکت در انتخابات خبرگان رهبری، که متأسفانه به خاطر همزمان برگزار شدن آن با انتخابات مجلس شورای اسلامی کمی قضیه را پیچیده‌تر نمود، زده شده باز هم یادآوری چند نکته را بصورت مختصر لازم می‌بینم. از آنجا که اکثر مباحث شرکت یا عدم شرکت در انتخابات، حول مجلس خبرگان رهبری بود (و هست)، در اینجا فقط بطور ویژه به شرکت و یا عدم شرکت در انتخابات مجلس خبرگان پرداخته می‌شود.

طرح سوال

در اینکه در این انتخابات، نیروهای محافظه‌کار بیشترین تصفیه را در مورد کاندیدهای انتخاباتی انجام دادند، همه اتفاق نظر داشتند. برخی از نیروهای چپ ضمن اعتراف به اینکه قدرت تأثیر زیادی بر روند انتخابات جاری ندارند، حاضر به حمایت از «لیست امید» و «یاران اعتدال» آقایان رفسنجانی، عارف و مطهری نشدند. چند علت اصلی چنین سیاستی، عدم حمایت از انتخابات مجلس خبرگان، ۱- عدم حمایت از مجلس خبرگان به عنوان یکی از نهادهای اصلی ولایت فقیه، ۲- نبود یک برنامه مشخص از سوی این لیست‌ها و حتی نامعلوم بودن اینکه آیا همه افراد این لیست‌ها سیاست بسیار نامشخص - «مقابل با تندروی» - را دنبال خواهند کرد یا نه، ۳- عدم اعتقاد به مشارکت سلبی... عنوان شد. آنان حتی در شرایط وجود نوعی اعتماد و خوش‌بینی مردم به دولت روحانی خصوصاً پس از برجام، نتایج مثبت شرکت در این انتخابات را کمتر از زیان‌های آن ارزیابی کردند. در مجموع اعتقاد این عده بر این بود که این انتخابات کمکی به حل دادن جامعه برای کسب آزادی بیشتر و یا حل مشکلات عاجل مردم نمی‌کند، ضمن آن که مشارکت این چنینی فقط باعث حل شدن چپ در خیل طرفداران اعتدالیون جدید خواهد شد. بخش دیگری از چپ که طرفدار مشارکت در انتخابات بودند، چنین

سیاستی را «بی‌مسئولیتی» قلمداد نمود. آیا مشارکت سلبی، انتخاب بین بد و بدتر بود؟

بد و بدتر

انتخاب بین بد و بدتر چیست؟ اگر بخواهیم از جورج اورول کمک بگیریم می‌توان قضیه را چنین توضیح داد: «هر وقتی که الف و ب در مقابل یکدیگر قرار دارند و هر کس که به الف حمله یا انتقاد نماید، آنگاه متهم به کمک و معاونت به ب می‌گردد... این یک مانور وسوسه‌انگیز است و من خودم آن را بیش از یک بار انجام داده‌ام، اما این دغل‌کاری است». ما در سال ۱۳۵۸ در فراندوم جمهوری اسلامی شرکت نکردیم، چرا که نمی‌خواستیم به جمهوری اسلامی بله بگوئیم. طرفداران جمهوری اسلامی تحریم‌کنندگان را متهم به حمایت از رژیم شاه کردند! عده‌ای از مخالفان جمهوری اسلامی قطعاً طرفدار رژیم شاه بودند و یا با شرکت در فراندوم به آن نه گفتند و یا آن را تحریم نمودند. ولی آیا ما طرفدار سلطنت بودیم؟

گفته می‌شود که کسانی که معتقد به اصالت نفع هستند، از انتخاب بین بد و بدتر دفاع می‌کنند. بنا به نظر طرفداران اصالت نفع ما باید در تمام کردار خود به دنبال بیشترین غلبه ممکن خیر بر شر و یا کمترین شر ممکن باشیم. جان استوارت میل می‌گوید «رفتار ما اگر گرایش به ترویج شادی داشته باشند درست و اگر گرایش به ایجاد عکس شادی باشند غلط است» به عبارت دیگر نتایج رفتار ما درستی و نادرستی اعمال ما را تعیین می‌کنند. اما در اینجا این سؤال مطرح می‌شود، ما شامل چه کسانی می‌شود؟ اگر ما به من یا گروه خاصی تقلیل یابد، آیا ما با خودخواهی فردی و یا گروهی روبرو نیستیم؟ آیا آنچه که برای یک گروه یا قشر خاصی از جامعه خوب است برای کل جامعه نیز خوب محسوب می‌گردد؟ آیا آنچه که به نفع یک کشور است، به نفع کره زمین نیز می‌باشد؟ و از همه مهمتر، نفع را چگونه باید اندازه گرفت؟ آیا باید لحظه را در نظر داشت و یا یک چشم‌انداز طولانی مدت؟ در مقابل این نظریه، نظر اخلاقی دیگری بنام کانت را می‌توان یافت. از نظر وی «ارزش اخلاقی یک عمل در امید تأثیر آن قرار ندارد و اصل یک عمل را نمی‌توان با امید تأثیر آن تشویق و ترغیب نمود.» از نظر وی اعمال ما صرف‌نظر از نتایج آن می‌توانند خوب یا بد باشند.

هانا آرنت در این رابطه از مسئولیت شخصی و جمعی تحت دیکتاتوری صحبت می‌کند. داستان بدان جا بر می‌گردد که به برخی از رهبران یهودی در دوران نازی‌ها اجازه داده شد که برای حفظ جان عده‌ای از یهودیان «خودی»، تعداد دیگری را به جوخه‌ای مرگ بسپارند. کسانی که در فرایند انتخاب افراد

شرکت داشتند، در نهایت خود نیز کشته شدند. ارنست با یادآوری از تلمود عنوان می‌کند که در آن گفته شده که هرگز برای نجات جان یک گروه و جامعه، حتی جان یک نفر را نیز به خطر نیاندازید. ارنست نتیجه می‌گیرد که از نظر سیاسی ضعف کسانی که طرفدار انتخاب بین بد و بدتر هستند، این است که همیشه همه انانی که «یک شر کمتر را انتخاب می‌کنند، بسرعت فراموش می‌کنند که با شر سر و کار دارند.»

نمونه دیگر چنین رفتاری را می‌توان در فرانسه در دوران جنگ یافت. وقتی که مردم پتن را به خاطر حفظ «مردم» فرانسه و قربانی کردن عده دیگری انتخاب کردند. و یا از همه مهمتر وقتی که سوسیال‌دمکرات‌های آلمان در سال ۱۹۳۲ به هیندنبورگ برای متوقف کردن هیتلر و کمونیست‌ها رأی دادند. نتیجه آنکه وی دو بار پارلمان را در سال ۱۹۳۲ منحل و در نهایت هیتلر را در سال ۱۹۳۳ به عنوان صدراعظم تعیین نمود.

از نمونه‌های بارز متاخر چنین سیاستی می‌توان از جنگ بر علیه ترور بعد از حوادث اسفناک یازده سپتامبر نام برد. در این رابطه و بنام حفظ دموکراسی و امنیت مردم، ضمن ایجاد محدودیت‌های بسیار در نهادهای دموکراتیک و آزادی‌های فردی در کشورهای پیشرفته، منطقه خاورمیانه نیز به آتش کشیده شد. درست همین مسأله یعنی حفظ امنیت مردم از طریق خشونت و پایمال کردن دیگر حقوق و قوانین که بصورت اگراهامیزی در مقابل خطری بزرگ (دشمن خارجی) قرار می‌گیرد، پدیده‌ای بسیار قدیمی است که در طول تاریخ موارد زیادی از این دست را می‌توان یافت. این بنوبه خود نشان‌دهنده این است که چقدر انتخاب بین بد و بدتر می‌تواند دردسرافزین و مشکل‌ساز باشد.

انتخاب بین بد و بدتر زمانی برای اعمال خشونت و آغاز جنگ و در موارد دیگری برای جلوگیری از اعمال خشونت به کار گرفته شده است. ال بدیو ترس را یکی از عوامل مؤثر انتخاب بین بد و بدتر می‌داند و نشان می‌دهد حتی در مواردی که ترس هیچ پایه واقعی ندارد، با این حال از آن برای محدود نمودن انتخاب درست و پناه بردن به انتخاب بین بد و بدتر استفاده می‌شود. وی در چند نوشته، به تفسیر نمونه‌های بارز آن در انتخابات اخیر فرانسه و رأی چپگرایان به نیروهای راست محافظه‌کار از ترس پیروزی نیروهای راست افراطی می‌پردازد.

در پایان اینکه اصالت نفع‌جان استوارت میل، ضمن آنکه به راحتی می‌تواند به خودپسندی اخلاقی آیین رند تقلیل می‌یابد، از نظر عدالت بشدت مورد سؤال قرار گرفته است.

آیا شرکت در انتخابات، به معنی انتخاب بین بد و بدتر بود؟

چنانکه کسی بنا به انتخابی کاملاً آزادانه، به این معنی که حتی در صورت برگزاری یک انتخابات فرضی کاملاً آزاد نیز به لیست اعتدالیون رأی می‌داد، آنگاه ما نه با انتخاب بین بد و بدتر بلکه یک انتخاب واقعی روبرو هستیم. اما از آنجا که در اکثر مقالات اپوزیسیون در خارج از کشور صحبت از «نه بزرگ» مردم به رهبری و «مثلث جیم» است، نمی‌توان آن را به گونه دیگری فهمید. کسانی که طرفدار انتخاب بین بد و بدتر هستند، در حقیقت افراد را از طریق رأی‌شان به فرد، گروه، و یا حزبی که قبول دارند شناسایی نمی‌کنند، بلکه آن‌ها به خاطر مخالفت‌شان با فرد، گروه و یا حزب خاصی شناسایی و گروه‌بندی می‌شوند. ما مسئول رأی خود به حزب خاصی نیستیم بلکه مسئولیت ما در مخالفت با یک حزب بخصوص است. وظیفه ما نه گفتن به یک سیاست بخصوص است، اما ما هیچ مسئولیتی در قبال بله گفتن خود نداریم. ما با شرکت خود در انتخابات مجلس خبرگان رهبری به چه چیزی بله گفتیم؟ آیا این موضوع اساساً اهمیتی داشت؟ ظاهراً نه! چرا که همه در مورد سیاست‌های رهبری و نه گفتن به آن اشتراک نظر داشتند، اما کسی در مورد اینکه منتخبین «لیست امید» و «یاران اعتدال» خواهان اجرای چه سیاستی هستند، به بحث و گفتگو نپرداخت.

. آیا نه گفتن مجرم نیست؟ در صورتی که ما در یک رفتار دوم آزاد در مورد قبول یا عدم قبول سیاست خاصی شرکت کنیم و به شکل آگاهانه به آن رأی نه دهیم، قطعاً این امر حائز اهمیت بسیاری است. اینکه گروهی در انتخابات مجلس خبرگان شرکت کند و پس از معلوم شدن نتیجه آن و اظهار رضایت از نتایج کسب شده، آن را رفتار دوم بنامد، نه به لحاظ قانونی و نه اخلاقی قابل دفاع نیست. یک دموکرات نمی‌تواند بنا بر نتایج انتخاباتی که معلوم نیست کی از چه موضعی به یک لیست رأی داده و یا از رأی دادن به آن پرهیز نموده، تفسیری خود خواسته ارائه دهد. حتی اگر این تفسیر بیانگر صحیح بخشی از واقعیت باشد. ما امروز بیش از هر زمان دیگری نیاز به چپ‌های دموکرات داریم.

مسلم است که در سیاست همه ما بایستی بدقت «گزینه‌های موجود» را بررسی کنیم و در مقابل آن موضع بگیریم. آیا نباید با شیطان - هرچند که باید از کلماتی چون شیطان و شر تا جای ممکن پرهیز نمود، ولی در ایجا گریزی نیست - معامله کرد؟ قطعاً تحت شرایطی می‌توان و باید این کار را انجام داد. اما در این صورت باید خطوط قرمزی وجود داشته باشند.

آیا این بدان معناست که نباید هیچ تمایزی بین اصولگرایان، اعتدالیون و اصلاح‌طلبان قائل شد؟ قطعاً

تفاوت وجود دارد. بایستی کور بود اگر بخواهیم تفاوت‌ها را کتمان کنیم. قطعاً می‌توان بین خود اصولگرایان نیز تفاوت‌های زیادی قائل شد و در تحلیل خود باید آن را در نظر نیز گرفت. اما سؤال اصلی اینجاست ما بر چه اساسی حاضر به دادن یک چک سفید به عده‌ای از اعتدالیون و یا اصلاح‌طلبان در این انتخابات بخصوص بودیم؟ چه طرح و برنامه مشخصی از طرف آنان اعلام گردید که می‌شد بر محور آن به پای صندوق‌های رأی رفت؟ آیا آنان همه دارای آن چنان سابقه درخشانی در دفاع از حقوق دیگران هستند که بتوان بدون دیدن برنامه‌اشان از آنان حمایت نمود. در انتخابات ریاست جمهوری، آقای روحانی در صدر برنامه خود حل معضل هسته‌ای و تحریم‌ها را قرار داد. طبعاً همه کسانی که به این برنامه اعتقاد داشتند، از او حمایت کرده و می‌کنند. اما در این انتخابات مسأله کاملاً متفاوت بود. مسأله اصلی اینجاست وقتی حزب یا نیرویی در انتخابات شرکت می‌کند و به شما قول اجرای هیچ برنامه مشخصی را نداده است، بعداً شما حتی نمی‌توانید آن را به عهد شکنی متهم کنید. چه «ترس» فرضی وجود داشت که توانست عده‌ای را بصورتی شتابان به سوی دفاع از لیست «یاران اعتدال» بکشاند؟

یک یادآوری تاریخی

بعد از انقلاب بعثت بر سر مجلس موسسان بالا گرفت. خمینی از مخالفین سرسخت مجلس موسسان برای تدوین قانون اساسی بود. او به هیچوجه خواهان آن نبود که نمایندگان اقشار مختلف مردم به بررسی طرح قانون اساسی بپردازند بلکه می‌خواست این وظیفه را به شورای انقلابی که خود تعیین کرده بود بسپرد. یکی از دلایل این امر ترس از طرح نظرات غیر در صورت تشکیل چنین مجلسی بود که بخاطر بزرگی آن امکان کنترلش در اوایل انقلاب وجود نداشت. وی در نهایت با پیشنهاد خبرگان قانون اساسی از سوی طالقانی موافقت نمود. تعداد نمایندگان انقدر کم تعیین شد که همه مخالفین در پشت در مجلس گیر کردند. آقای صدر سید جوادی و مسعود رجوی از جمله چنین افرادی بودند. در آن زمان، دکتر قاسملو تنها نماینده اپوزیسیون از طرف کردستان بود که شرکت وی نیز در مجلس خبرگان قانون اساسی به بهانه حوادث پاره میسر نگشت.

در چنین شرایطی با پیشنهاد آقای منتظری و تنی چند از روحانیون دیگر ولایت فقیه تصویب شد و مجلس خبرگان رهبری بر پایه شکل «موفق» خبرگان قانون اساسی و با محدودیت‌های بیشتر، که مهمترین آن داشتن اجتهاد نمایندگان می‌باشد، وارد قانون اساسی گشت. وظیفه چنین نهادی

حراست از ایده و قیچ عدم بلوغ مردم و تعیین تکلیف برای آنان و نهادهای مردمی می‌باشد. باید در نظر گرفت که این مجلس در طول دوران خود دو بار «تصمیم‌گیری» نموده است. یکی انتصاب آقای منتظری به جانشینی خمینی و دیگری خامنه‌ای. و در هیچکدام از این‌ها از خود استقلال رأی نشان نداده است. بار اول الهام گرفته از خمینی و بار دوم حتی پس از مرگ وی، به کمک روایات رفسنجانی از سوی خمینی در مورد خامنه‌ای، به رهبری وی رأی داد. حتی اگر کسی معتقد به ولایت فقیه باشد و به همه نهادهای وابسته به آن احترام بگذارد، نمی‌تواند نمره خوبی به مجلس خبرگان دهد.

وظیفه چپ برداشتن همه موانعی که در مقابل نهادهای مردمی و آزادی‌های سیاسی قد علم کرده‌اند می‌باشد. این نهاد از همان ابتدای تشکیل آن کاملاً غیردموکراتیک و در جهت تضعیف اقتدار مردم بوده است. و تاکنون هیچ نقطه روشنی در طی تاریخ چند دهه‌ای آن نمی‌توان یافت. آیا این بدان معنی است که همیشه باید از شرکت در انتخابات خبرگان پرهیز کرد؟ آیا این به معنی بستن همه درها برای تاثیرگذاری بر سیاست جاری نیست؟ به نظر من در شرایطی که جنبش توده‌ای قوی وجود نداشته باشد، اگر جناحی از روحانیت خواهان تضعیف ولایت فقیه به طور مؤثر باشد و این را اعلام کرده باشد، آنگاه می‌توان حتی در چنین انتخاباتی شرکت نمود. آیا امروز آقای رفسنجانی به جز مسأله شورای رهبری به جای رهبر که امروز دیگر در قوانین کنونی خبرگان وجود ندارد (البته آقای رفسنجانی معتقدند که می‌توان چنین قوانینی را از سر افزود) حرف دیگری نرده است. و از همه مهمتر وجود یک فرد و یا چند نفر از عالمان در صدر امور کشور به معنی تضعیف نهاد ولایت فقیه نیست.

امروز در خیلی از کشورهای پیشرفته همچون برخی از کشورهای شمال اروپا نظام سلطنتی وجود دارد. چرا نمی‌توان با ولایت فقیه کنار آمد. زمانی شاه نماینده خدا در یک کشور محسوب می‌شد. امروز حداقل در این کشورها شاه چنین نقشی را بعهدہ ندارد. اما ولی فقیه نماینده خدا در کره خاکی ما در غیاب مهدی می‌باشد و وظیفه چپ حذف یک‌سره این نهاد است. قطعاً امروز چنین امکان و چشم‌اندازی وجود ندارد و تنها وظیفه چپ آگاه کردن و سازماندهی مردم است. ممکن است حذف چنین نهادی طی سال‌ها و نه یکبارہ صورت گیرد اما هدف چپ باید مشخص و مشارکتش در انتخابات متناسب با این هدف باشد.

در عین حال بایستی یک نکته مهم و مثبت دیگر را نیز در نظر داشت. انقلاب ایران با همه نتایج خوب و بد آن، با توجه به لحظات کوتاه شادی آن، و همه رنج‌ها، محنت‌ها و فجایع طولانی و فراوان آن، دارای

یک پیامد ناخواسته نیز می‌باشد. استقرار جمهوری اسلامی بار دیگر خیالی بودن جامعه عدل علی را آشکار ساخت. بسیاری از اقشار مردم ایران به خاطر این تجربه اسفناک، دیگر نظر مثبتی نسبت به ادامه حکومت مذهبی فقها ندارند. آیا نباید روشنفکران چپ که معتقد به ایجاد یک حکومت سکولار هستند، چنین احساسی را تقویت کنند؟

دیکتاتوری ارقام

قبل از انتخابات عده‌ای از چپگرایان ضمن تحریم انتخابات بر این نکته تأکید نمودند که مردم در انتخابات شرکت خواهند نمود. بعد از انتخابات، پس از اینکه معلوم شد که میزان مشارکت در سراسر کشور کمی قبل از دوره قبل و در تهران کمی بیش از دوره قبل بوده است، همچنان از شور فراوان مردم در انتخابات (که قطعاً در بسیاری از مناطق از جمله تهران چنین بوده است) سخن گفته شد. عده‌ای آن را «یک پیروزی استثنایی» برای مردم و دموکراسی قلمداد نمودند. سپس عده‌ای شروع به صحبت در مورد تقلب در انتخابات گذشته و دستکاری در آمار و ارقام نمودند. کمتر کسی در مورد اینکه در انتخابات ایران تقلب صورت می‌گیرد شک دارد، اما آیا فقط به خاطر آنکه اعتدالیون قدرت را در دست دارند، انتخابات در همه جا بدون تقلب پیش‌رفته است؟ به خاطر داشته باشیم که اکثر تقلبات در روستاها و شهرهای کوچکتر صورت می‌گیرد. جاهایی که کمتر کسی از آن سخن می‌گوید. آیا در این انتخابات ناظران بی‌طرفی وجود داشتند که در انتخابات قبلی وجود نداشتند. اگر در انتخابات گذشته مجلس تقلب صورت گرفته، میزان آن چند درصد بوده است؟ چرا در انتخاباتی (خصوصاً شورای ملی) که بیشتر مسائل محلی و منطقه‌ای مطرح است، و شورای نگهبان همه افراد را از غربال خود گذرانده و حتی پس از انتخابات نیز می‌تواند افراد «ناشایست» را حذف کند، چه نیازی مبرمی به تقلب در انتخابات از سوی دولت مرکزی بصورتی گسترده وجود دارد؟ و اگر هست - که نمی‌توان آن را در مواردی گتمان نمود - میزان آن چقدر است؟ آیا این به معنی حماقت یک رژیم برای ایجاد دردسر، زمانی که ریش و قیچی در دست خودش است، نمی‌باشد؟ طبعاً با وجود سال‌ها تجربه مهندسی کردن انتخابات، هنوز اینجا و آنجا مهندسین با تجربه انتخاباتی دچار اشتباه می‌شوند، مانند اصفهان، که می‌تواند برای رژیم هم سنگین تمام شود. اما همچنان هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که میزان تقلب در انتخابات گذشته چقدر بیشتر و یا کمتر بوده است. ما دوست داریم که همه «موفقیت‌های» انتخاباتی دوران احمدی‌نژاد را با تقلب توضیح دهیم اما متأسفانه هیچ تحقیق بیطرفانه‌ای صورت نگرفته و ما چیز

بیشتری به جز آمار دولتی در اختیار نداریم. آیا توسل به تغییر آمار دولتی به طور دلبخواه خود روی دیگر سکه‌ای نیست که ما به عنوان دموکرات خواهان زدودن آن هستیم.

بیا بیاید فرض کنیم که در انتخابات گذشته ده درصد تقلب صورت گرفته، آیا میزان مشارکت بیشتر مردم به ما نوید کدام پیروزی را می‌دهد؟ آیا ترکیب مجلس خبرگان به گونه‌ای است که خامنه‌ای را به خاطر فجایع بی‌شمار انسانی و اقتصادی در کشور به میز محاکمه خواهد کشید؟ آیا واقعاً انتظار این می‌رود که در مجلس شورای اسلامی قوانینی به تصویب خواهند رسید که مردم بتوانند قدری نفس آرامتری بکشند؟ آیا صرف مشارکت بالای مردم به معنی پیروزی در انتخابات است؟ الن بدیو از دیکتاتوری ارقام صحبت می‌کند. آیا صرف داشتن اکثریت به معنی «پیروزی چشمگیر» است؟ آیا جمهوری اسلامی، قانون ولایتی ان، و یا قانون ولایت مطلقه آن با رأی اکثریت مردم به تصویب نرسیدند؟ آیا هیتلر با رأی اکثریت مردم به قدرت نرسید؟ چه چیزی در خود نفس این اکثریت وجود دارد که باید آن را «پیروزی چشمگیر» نامید؟ حذف عده‌ای از محافظه‌کاران.

حذف چهره‌های شاخص محافظه‌کاران

اگر بخواهیم لیست «یاران اعتدال» را بررسی کنیم، کسانی که به این لیست رأی دادند یا خود از طرفداران کسانی چون ری شهری و امثالهم بودند، یا به خاطر طرفداری از اعتدالیون و اصلاح‌طلبان و نیروهای دیگر موافق این لیست به آن رأی دادند، و یا اینکه به خاطر مخالفت با صاحبان قدرت کنونی حاضر بودند به هر لیست دیگری رأی دهند. این پدیده تازه‌ای در انتخابات محسوب نمی‌شود. گفته می‌شود که در انتخابات آینده امریکا، اگر رقابت اصلی بین دونالد ترامپ و هیلاری کلینتون باشد، در حدود ده درصد از طرفداران برنی ساندرز نه به کلینتون بلکه به ترامپ رأی خواهند داد. در بسیاری از کشورهای اروپایی که امروز نیروهای راست افراطی در حال قدرت‌گیری هستند، عده زیادی نه فقط به خاطر طرفداری صرف از راه‌حل‌های ساده آنان برای بسیاری از مشکلات واقعی و غیرواقعی بلکه به خاطر تجمعی شدن هر چه بیشتر دموکراسی در این کشورها و نخبگانی که یکی پس از دیگری با دادن وعده‌های فراوان به قدرت می‌رسند ولی در اکثر مواقع سیاست پیشینیان خود را ادامه می‌دهند، و فقط به خاطر «نه» گفتن و مخالفت با حاکمین وقت، به نیروهای راست افراطی رأی می‌دهند. هم‌زمان، عده‌های نیز نشستن در مقابل تلویزیون را بر رأی دادن ترجیح می‌دهند. اما آیا این ملقمه را می‌توان یک نیروی سازنده نامید؟ آیا وحدت طرفداران ساندرز و ترامپ با هم می‌توانند در صورت پیروزی ترامپ به جایی

برسند؟ این موضوع در ایران به دلایل کاملاً واضح عدم وجود دموکراسی، و عدم اعتماد به نظام حاکم و نهادهای آن بسیار بیشتر است. بنا به آمارگیری سایت تابناک، ۹۵ درصد از رای‌دهندگان که در نظرخواهی این سایت شرکت کرده بودند فقط به خاطر جلوگیری از رای آوردن مخالفین عقیدتی خود به یک لیست رأی داده بودند. اما مخالف مخالف من واقعاً دوست من محسوب می‌شود؟

قهر کردن با صندوق انتخابات

گفته می‌شود که تحریم و قهر کردن با صندوق انتخابات به معنی دور کردن مردم از صندوق انتخابات و در نتیجه باز کردن راه‌های خشونت است. طبعاً چپ و خصوصاً چپ ایرانی که در منطقه خاورمیانه که در آتش جنگ در حال سوختن است فعالیت می‌کند، باید در پی خشونت‌زدایی باشد و از اعمال خشونت‌آمیز حذر کند. اما چپ در جامعه امروز ایران تأثیر محسوسی ندارد و اگر در جهت آگاهی‌دادن و سازمان‌دهی مردم و علی‌الخصوص مردم ناراضی اقدامی نکند، هیچ‌گاه به نیروی موثری بدل نخواهد گشت. وظیفه چپ جلب اعتماد مردم از طریق آگاهی‌دادن و در میان گذاشتن نظرات خود از وقایع جاری، تلاش در جهت یافتن راهکارهای مناسب، یا به طور کلی سازمان‌دهی اقدام‌های جمعی متناسب با اهداف مورد قبولش می‌باشد. طبعاً چپ باید برای رسیدن به اهداف سیاسی خود عملگرا باشد و از همه امکانات موجود استفاده کند. اما در این راه نمی‌تواند لحظه‌ای هم اصول اساسی خود را زیر پا نهد. اگر چپ دم از آزادی زند اما به هیچ‌وجه اقتدارگرایان را به چالش نکشد، اگر واقعیات را به درستی تحلیل نکند و راهکارهای مناسب ارائه ندهد، اگر آن‌ها را سازمان‌دهی نکند، دروغ‌های حکومتی را افشا نکند، به نقد راهکارها و راه‌حل‌های غیرواقعی دیگر نیروهای اپوزیسیون نپردازد، چگونه می‌تواند اعتماد آنان را به خود جلب کند؟

اگر مردم مرتباً در انتخاباتی شرکت کنند که همه موافقین و مخالفین حکومتی آن را «پیروزی چشمگیر» بنامند ولی در عمل مردم هیچ بهبودی در وضعیت واقعی خویش احساس نکنند، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ اگر مردمی که به دولت و نهادهای او رسانه‌های آن اعتماد ندارند و در عین حال نتوانند به نیروهای اپوزیسیون اعتماد کنند چه اتفاقی خواهد افتاد؟ اگر چپ مرتباً اعلام کند که یکی از مشکلات اساسی ایران اسلام سیاسی و مداخله دین در همه احاد فضای عمومی است، اگر بگوید در پی یک جامعه سکولار است اما مرتباً در پی تحکیم بازترین نهادهای حکومت مذهبی بدون ارائه هیچ دلیل قابل قبولی برآید، آیا می‌تواند اعتمادسازی نماید؟

اگر انتظاری که مردم از گذاشتن رأی خود در صندوق‌های رأی داشتند، برآورده نشود. نتیجه چنین سیاستی قهر کردن مردم با صندوق‌های رأی خواهد بود. این تحریم چپ، که نیرویی در جامعه محسوب نمی‌شوند، نیست که باعث قهر کردن مردم از صندوق‌های رأی‌گیری می‌گردد، بلکه برآورده نشدن خواسته‌های حداقلی آنان کم کم چنین پیامدی را در پی خواهد داشت. چپ با عدم بیان واقعیات فقط می‌تواند پروسه اعتمادسازی خود را به تعویق اندازد.

آیا گفتن واقعیات همانگونه که هستند، «بی‌مسئولیتی» چپ و یا در جا زدن در خیالات دوران «دانشجویان پیشگام» است. این قطعاً بی‌مسئولیتی نیست، چرا که حداقل در اینجا سعی شده که فاصله حرف و عمل را تا جای ممکن کم نمود. اگر ما طرفدار یک جامعه سکولار هستیم این را نه فقط در حرف بلکه در عمل نیز باید ثابت کنیم. اگر من بخواهم بین او تویی دانشجوی پیشگام در مورد یک جامعه آزاد و اینکه همه تخم مرغ‌های خود را در سبد طرفداران ولایت فقیه قرار دهم، من اولی را با همه نقایصش ترجیح خواهم داد. سیاست چپ فقط درگیر شدن نیست، سیاست چپ باید همیشه اهداف و اصول انسانی خود را مد نظر داشته باشد. این به معنای گریز از واقعیات نیست. این به هیچ وجه نباید به معنی منزله‌طلبی و پرهیز از مشارکت در مسائل مهمی تلقی گردد که می‌تواند باعث چرکین شدن دست گردد. امروزه مشارکت در یک انتخابات و تبلیغ برای آن بسیار سخت‌تر از عدم شرکت در آن است. چرا که اکثر نیروهای چپ بدرستی در ابتدا همه گزینه‌ها را در نظر می‌گیرند و در صورتی که جنبش مردمی را قدمی به اهداف خود نزدیکتر نماید، از مشارکت در آن حمایت می‌کنند. متأسفانه در گذشته سلاح تحریم انتخابات، شاید بیشتر نه به عنوان تاکتیکی که باید در موارد بخصوصی از آن استفاده شود بلکه یک استراتژی در نظر گرفته شده است. اما این موضوع نمی‌تواند به خودی خود هر تحریمی را زیر علامت سؤال قرار دهد. این امر بویژه در مورد انتخابات مجلس خبرگان صادق است. از نظر من بایستی انتخابات مجلس خبرگان را بطور استراتژیک مورد تحریم قرار داد مگر آنکه کاندیداهایی وجود داشته باشند که بطور واضح و روشنی بخواهند در جهت تضعیف این نهاد غیردموکراتیک اقدام کنند. اینکه ما زمانی در تحریم انتخابات ریاست جمهوری مرتکب خطا گشته‌ایم باعث نمی‌گردد که بطور اتوماتیک در هر انتخاباتی شرکت کنیم. زمانی دکارت فیلسوف فرانسوی گفت فکر می‌کنم، پس وجود دارم. چند سده بعد فیلسوف فرانسوی دیگری آن را به این صورت بیان کرد، اشتباه می‌کنم، پس وجود دارم.

