

دریچه‌ها

کارین زکاری

حق جهانشمول انسان

تونی اسمیت

نوآوری سرخ

امیلی بیکرتون

فرهنگ بعد از گوگل

مصاحبه جو لیتلر با نانسی فریزر

سرنوشت فمینیسم سوسیالیستی

مصاحبه لورلا یوسیا با وندی براون

در باره تفکر انتقادی امروز

رازمیگ کیوچیان

باتلر و لاکلائو

کاتسامبکیس و استاوراکاکیس

پوپولیسم، انتی-پوپولیسم

بو روبنر هانسن

هفت درس از یونان

البرتو توسکانو

تعصب‌گرایی

دریچه ها



daericheha

Copyright © February – 2015 by *Daricheha*

.All right reserved

فهرست

7	حق جهانشمول انسان
9	جامعه بین‌المللی به مثابه نهاد حقوقی
10	از حقوق بورژوازی تا نقد پسااستعماری
14	حق حقوقی
17	نوآوری سرخ
20	عصر طلایی موعود
22	آیا جهان مسطح است؟
23	خلاقیت غیر-تخریبی
28	فرهنگ بعد از گوگل
43	سرنوشت فمینیسم سوسیالیستی
58	در باره تفکر انتقادی امروز
68	جودیت باتلر: پایان هویت‌های جنسی
76	ارنستو لاکلاو: ساختارانتاگونیسم
85	پوپولیسم، انتی-پوپولیسم و دموکراسی اروپایی: برداشتی از جنوب
86	ساختارشکنی اپوزیسیون «اروپا در مقابل پوپولیسم»
89	اعتدال‌گرایی افراطی
91	واسازی «نظریه افراطیون»
93	وظیفه پیش رو
96	هفت درس از یونان
97	۱- تصمیم در مورد تضاد اصلی
99	۲- بدست گرفتن ابتکار عمل
100	۳- شناسایی ترس مخالفان و استفاده از آن بر علیه‌اشان
103	۴- تقسیم دشمنان
104	۵- جنبه سیاسی دادن به همه چیز
104	۶- تغییر عقل سلیم
105	۷- استفاده از قدرت دولتی به منظور دادن فضای عملیاتی به جنبش اجتماعی
107	شکستن طلسم نتولیرالیسم
111	توهین به مقدسات در اروپا، از خدا به مومن
116	تعصب‌گرایی (۱)
132	تعصب‌گرایی: تاریخچه مختصر مفهوم آن
134	لوتر: متعصب ضد-تعصب‌گرا

135.....	تعصب‌گرایی در عصر روشنگری.....
138.....	هگل و بی‌اعتدالی جهان‌شولی اسلامی.....
141.....	نتیجه: فراتراز لیبرالیسم و تعصب‌گرایی.....

در این شماره

کارین زکاری: حق جهانشمول انسان

امروز با گسترش بیش از پیش منازعات منطقه‌ای، بسیاری از قربانیان گمنام این درگیری‌ها در پی یافتن سرپناه هستند. اما این قربانیان بی‌وطن دارای چه حقی هستند؟ آیا حقوق بشر می‌تواند شامل همه احاد انسانی، حتی اگر به دولت خاصی تعلق نداشته باشند، گردد؟ متأسفانه، موارد زیادی در این اعلامیه و اعلامیه‌های الحاقی هنوز ناگفته مانده است. آیا این حقوق را بایستی به شکلی ایستا در نظر گرفته؟ آیا نباید به مبارزه برای تکمیل این حقوق عام ادامه داد؟ و آیا تغییرات وارده اخیر (مانند توهین به مقدسات) در جهت درستی صورت گرفته است؟

کارین زکاری، دکترای حقوق بشر در دانشگاه لوند نگاهی دارد به بعضی از جنبه‌های سیاسی، فلسفی و تاریخی حق جهانشمول انسانی

تونی اسمیت: نوآوری سرخ

در طی دهه‌ها، از طرف سیاستمداران، سرمایه‌داران، نظریه‌پردازان طرفدار سرمایه‌داری، رسانه‌های گروهی و حتی برخی از چپ‌ها بر این امر تأکید شده است که بخش خصوصی، سرچشمه اصلی تغییرات تکنولوژیکی جامعه معاصر بوده است. آیا این گفته واقعاً درست است و یا فقط افسانه‌ای است جذاب که همه ما براحتی و بدون دیدی انتقادی آن را یکی از واقعیت‌های خدشه‌ناپذیر کنونی فرض کرده‌ایم؟

تونی اسمیت، استاد فلسفه در دانشگاه دولتی آیووا و نویسنده کتاب «فناوری و سرمایه در عصر تولیدی لین»، در مقاله خود از جمله به بررسی این موضوع می‌پردازد.

امیلی بیکرتون: فرهنگ بعد از گوگل

امیلی بیکرتون نگاهی دارد به کتاب پلتفرم مردم اثر استرا تیلور. او ضمن گشتی در کتاب‌هایی که به بررسی تکنولوژی جدید پرداخته‌اند، به بررسی بعضی از پیشنهادات سیاسی و عملی برای حفظ و

گسترش آزادی در دنیای مجازی که با دنیای واقعی ما در هم تنیده شده است، می‌پردازد.

مصاحبه جو لیتلر با نانسی فریزر: سرنوشت فمینیسم سوسیالیستی

پروفسور نانسی فریزر استاد علوم سیاسی و اجتماعی در نیو اسکول نیویورک است. او کتاب‌های متعددی پیرامون فلسفه سیاسی، تئوری بحران و فمینیسم نگاشته است. آخرین کتاب وی سرنوشت فمینیسم: از سرمایه‌داری دولت-مدیری تا بحران‌های نئولیبرالی است. در اینجا می‌توانید مصاحبه جو لیتلر، عضو هیئت تحریریه مجله سوندینگر، را با نانسی فریزر را مطالعه کنید.

مصاحبه لورلا یوسیا با وندی براون: در باره تفکر انتقادی امروز

گفتگو با وندی براون حول محور تفکر انتقادی، جستارها و تناقضات آن. براون صحبت خود را در مورد تفکر انتقادی به مثابه تلاش روشنفکرانه پایان‌ناپذیری که نباید در یک پروژه خاص خلاصه شود، آغاز می‌کند. سپس در ادامه، پیرامون حاکمیت، حقوق بشر، جهان سوم، فمینیسم و دموکراسی سخن می‌گوید.

رازمیک کیوچیان: باتلر و لاکلائو

در زیر رازمیک کیوچیان، دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه سوربن پاریس، در قسمت کوچکی از کتاب خود، قلمرو چپ، به بررسی نظرات جو دیت باتلر و ارنستو لاکلائو می‌پردازد.

گیورگس کاتسامبکیس و یانیس استاوراکاکیس: پوپولیسم، انتی-پوپولیسم و دموکراسی اروپایی

در حال حاضر، تبلیغات شدیدی خصوصاً پس از به قدرت رسیدن سیریزا در یونان در جریان است تا هر چه بیشتر از واژه پوپولیسم به مثابه چماقی برای سرکوب مخالفین سیاسی استفاده شود. از این رو، عده‌ای تلاش دارند تا با تبلیغ میانه‌روی و اعتدال، پوپولیست‌های «افراطی» چپ و راست را به طور جمعی، به عنوان دشمنان بزرگ دموکراسی اروپایی معرفی نمایند. اما واقعاً چه فرقی بین این دو وجود دارد. یانیس استاوراکاکیس و کاتسامبکیس در مقاله زیر به بررسی فرق این دو نوع پوپولیسم، با نگاهی بر حوادث یونان، می‌پردازند. این مقاله در سال ۲۰۱۳ و قبل از پیروزی سیریزا در یونان نوشته

شده است.

بو روبنر هانسن: هفت درس از یونان

بو روبنر هانسن دارای مدرک دکترا از دانشگاه کوئین مری می‌باشد. او یکی از سردبیران مجله ویوپوینت است و در مورد تئوری سیاسی، فلسفه، جنبش‌های اجتماعی، و اقتصاد سیاسی می‌نویسد. او در مقاله خود نگاهی دارد به استراتژی و تاکتیک سیریزا که از بعضی جهات آموزنده است

سیلویو فراری: توهین به مقدسات در اروپا، از خدا به مومن

سیلویو فراری، استاد حقوق و دین در دانشگاه میلان و رئیس افتخاری کنسرسیوم بین‌المللی برای مطالعات قانونی و مذهبی ایتالیا است. وی در زیر نظرات خود پیرامون قانون توهین به مقدسات را تشریح می‌کند.

البرتو توسکانو: تعصب‌گرایی

البرتو توسکانو استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه لندن است. او عضو هیئت تحریریه نشریه ماتریالیسم تاریخی و نویسنده کتاب «تعصب‌گرایی: در باب استفاده‌های یک ایده» و «تئاتر تولید: فلسفه و فرد بین کانت و دلوز» می‌باشد. وی طی یک مصاحبه و مقاله، نظرات خود در مورد فناتیسم را تشریح می‌کند.

از زمان تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر تاکنون بحث‌های زیادی در مورد جهانشمولی بودن آن صورت گرفته است. در طی این مدت حتی طرفین درگیر مباحث نیز چرخش‌های غیرقابل تصویری را انجام داده‌اند. در ابتدا استعمارگران خواهان مستثنی کردن مستعمرات از این حقوق، بخاطر نداشتن سطح لازمه فرهنگی برای احراز چنین حقی، گشتند. سپس در دوران پسااستعماری، حاکمان جدید مستعمرات سابق، درست بخاطر تفاوت‌های فرهنگی و تاریخی، جهانشمولی چنین حقوقی را مورد سؤال قرار داده و می‌دهند. در همان زمان، عده‌ای در جناح چپ با تکیه بر شرق‌شناسی، راه ویژه خود را برگزیدند. امروز همچنان عده زیادی در کشورهای مختلف، از مقامات دولتی و خودکامه گرفته تا مبارزین سلحشور در جنگ با خودکامگان، وجود دارند که با تأکید بیش از حد بر شرایط ویژه منطقه و کشور خود، همچنان بر نسبی‌گرایی، گاه پوشیده و گاه عریان، تأکید دارند. آیا حق جهانشمول انسان عام وجود دارد؟

امروز با گسترش بیش از پیش منازعات منطقه‌ای، بسیاری از قربانیان گمنام این درگیری‌ها در پی یافتن سرپناه هستند. اما این قربانیان بی‌وطن دارای چه حقی هستند؟ آیا حقوق بشر می‌تواند شامل همه احاد انسانی، حتی اگر به دولت خاصی تعلق نداشته باشند، گردد؟ متأسفانه، موارد زیادی در این اعلامیه و اعلامیه‌های الحاقی هنوز ناگفته مانده است. آیا این حقوق را بایستی به شکلی ایستا در نظر گرفت؟ آیا نباید به مبارزه برای تکمیل این حقوق عام ادامه داد؟ و آیا تغییرات وارده اخیر (مانند توهین به مقدسات) در جهت درستی صورت گرفته است؟

کارین زکاری، دکترای حقوق بشر در دانشگاه لوند نگاهی دارد به بعضی از جنبه‌های سیاسی، فلسفی و تاریخی حق جهانشمول انسانی.

حقوق جهانشمول انسان

نوشته: کارین زکاری

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۳۴۱۷

جهانشمولی یکی از مفاهیم بدیعی در مباحثات مربوط به حقوق بشر است. تعریف امر جهانشمول هم راجع به انسان و هم حقوق است. در عین حال، آن می‌تواند اساس انتقاد از حقوق بشر، یا الگوواره و پارادایمی که ما امروز در آن بسر می‌بریم، قرار گیرد. در این الگوواره حقوقی سؤالات مربوط به پتانسیل حقوق بشر اغلب بصورت سنوالی پیرامون تحقق حقوق فرموله می‌شود: چه چیزی حقوق را از نظر مادی و فرهنگی محدود می‌کند؟ ما چگونه می‌توانیم شرایطی ایجاد کنیم که عده بیشتری مشمول حقوق گردند؟ اگر مردم و نه فقط شهروندان دارای حقوق هستند، در این صورت چه کسی موظف به حمایت، محافظت و مدیریت آنهاست؟ این بحث هم در سطح افقی (بین دولتی، بین‌المللی) و هم سطح عمودی (با آغاز از نهادهایی که در مقابل دول و جامعه بین‌المللی مدعی هستند) پیش می‌رود. ما می‌توانیم بسادگی از این درک کاملاً ابزاری یک قدم فاصله بگیریم. ما از یک چشم‌انداز عام‌گرا می‌توانیم بطور اصولی حقوق را به مثابه چیزی توضیح دهیم که همه نسبت به آن بدون در نظر گرفتن موقعیت و رفتار اجتماعی خود حق دارند. این امر بیانگر تمایز بین حقوق واقعی و امتیازات است.^۱

این سنوال که چه کسانی حاملین حقوق بشر هستند. مسأله مرکزی برای درک امکانات رهایی‌بخش حقوق بشر در زمان‌های مختلف است. طرز تفکراتی که مهر خود را بر مباحثات امروز زده است، هم با سنت حق طبیعی و هم فلسفه اخلاق قطع رابطه کرده است. بجای پاسخ به مسئله اعتبار جهانشمول حقوق بشر، با آغاز از شخص و رابطه آن با قدرت پاسخ داده می‌شود. از اواخر قرن نوزدهم به بعد تلاش شده است که حداکثر درک و «انتزاع» از حقوقی که انسان عام حامل آن حق است (کسی که صاحب حقوق است) کسب گردد. به عبارت دیگر: اشتراک عام همه سلسله مراتب اجتماعی و شهروندی را قطع می‌کند.

۱ برای توضیحات دقیق‌تر نگاه کنید به، لیبرالیسم اثر لنا هالدنیوس

انتقاد از این فرمول‌بندی امر جهانشمول آسان است: حقوق بشر برای انسانی طرح شده است که بنظر می‌رسد خارج از بستر مشخص، خصوصی یا مادی قرار دارد.

در اسناد فعلی مربوط به حقوق بشر، انسان قبل از هر چیز بصورت یک فرد درک می‌شود، اما همچنین به عنوان بخشی از یک جمع مشخص می‌گردد: مجموعه‌ای از افراد با توجه به حقوق ویژه‌ای بر اساس تعلق گروهی مشخص. زنان، جوامع مذهبی، وضعیت بعضی از گروه‌های قومی و مردم بومی در جهان، و نیز شرایط (احتمالاً) موقتی مانند موقعیت پناهندگان نیاز به حقوقی بیش از آنچه که برای انسان انتزایی عالمگیر فرموله شده است، را ایجاب می‌کند. این گروه‌های انسانی می‌توانند به عنوان یک الگو برای حقوق به اصطلاح مثبت بکار گرفته شوند. این بدان معنی است آن نهادی که مسئول پاسخگویی مدعی حق است، موظف به واکنش است. از سوی دیگر حقوق منفی به معنای آزادی از چیزی است. بطور ساده حقوق منفی را می‌توان به مثابه اصول لیبرالی کلی بیان نمود. در سنت فکری لیبرالی انسان عام فارق از شرایطی است که او را متصل و یا محدود می‌نماید.^۲

در اینجا ما بطور واضح می‌توانیم مسأله غامض را ببینیم. حقوق همیشه همراه با خواسته یا ادعاست و این‌ها فقط در صورتی برآورده می‌شوند که دیگران التزامات متقابل را بعهده گیرند. حقوق بشر وقتی نهادینه می‌شوند که یک متعهد و ملتزم، که پاسخگوی مدعی حق است، مشخص گردد. مهمترین نهاد و ملتزم، دولت ملی، نیز برای ادعای حق انسانی محدودیت ایجاد می‌کند: در ورای این نهاد هیچ ملتزم دیگری وجود ندارد. در این صورت چگونه یک حامل حقوق می‌تواند یک انسان کاملاً آزاد، غیر سیاسی باشد [متعلق به کشور یا دولت خاصی نباشد. م]؟

این مشکل خیلی پیش از این توسط هانا آرنت مورد بررسی قرار گرفت؛ او معتقد بود آن‌هایی که بیشترین نیاز به حفاظت و ضمانتی که حقوق بشر قول داده بود را داشتند، نتوانستند از آن بهره‌مند شوند. آن‌هایی که صرفاً انسان‌هایی بدون روابط نهادی هستند، عملاً دارای هیچ حقوقی نیستند.^۳ ژاک رانسیر حقوق بشر را چون «حقوق متناقض غیر سیاسی فرد خصوصی، بینوا»^۴ خلاصه می‌کند. این موضوع وقتی قابل درک می‌شود که ما تجسم کنیم انسان‌ها در یک سرزمین از نظر سیاسی بی‌صاحب بسر برند، که آن‌ها وجود داشته باشند بدون آنکه هیچ نهاد حقوقی بخواهد به امورشان

۲ همانجا ص ۵۰ و ۶۰

۳ هانا آرنت، ریشه‌های توتالیتاریسم، فصل نهم

۴ ژاک رانسیر، «چه کسی تابع حقوق بشر است؟»

رسیدگی کند. رانسیر معتقد است استدلال یاد شده بر پایه این درک قرار دارد که امر سیاسی یک چیز نهادی است؛ به مثابه یک حوزه‌ای که همه فقط به خاطر انسان بودن خود نمی‌توانند جزء آن باشند.^۵ بنا بر این امر سیاسی بر اساس آنکه چه کسی و چه چیزی به مثابه سیاسی/سیاست محسوب می‌شود، تعیین و محدود می‌گردد. رانسیر در مقابل درک آرنت از امر سیاسی و امر خصوصی قرار می‌گیرد: این واقعیت که هیچ نهادی یک گروه را برسمیت نمی‌شناسد به معنی آن نیست که آن گروه از ظلم و ستم معاف می‌شود یا اینکه خارج از دسترس نهادهایی قرار می‌گیرد که می‌خواهند آن را مورد ظلم قرار دهند.^۶ او با اشاره به جورجیو آگامین عنوان می‌کند که «راز قدرت مدرن» دقیقاً همین است: نُرم و هنجاری که زندگی انسانی را بخودی خود منبع حقوق بشر بداند، مستثنی می‌کند. در رابطه با این سؤال که چرا انسان بی‌دفاع است و حقوق بشر به هیچ‌وجه همگانی نیست، یعنی اینکه همیشه بدون در نظر گرفتن زمینه معتبر باشد، آرنت و رانسیر از منظر ایده‌های مختلف در مورد امر سیاسی و قدرت پاسخ می‌دهند: رانسیر استثناء قائل شدن برای برخی از انسان‌ها را به مثابه یک اصل برای قدرت در نظر می‌گیرد.

جامعه بین‌المللی به مثابه نهاد حقوقی

نهادینه شدن رسمی حقوق شامل اعلامیه‌ها و کنوانسیون‌های بین‌المللی است که ملتزمین (کشورهای مستقل) به آن‌ها ملحق شده و متعهد به اجرای آنان هستند. قانون بین‌المللی روشی برای عمل متقابل دولت‌های ملی هم در شرایط صلح و هم جنگ است. این سیستم نتیجه حاکمیت دولتی و حافظ آن است.

چینا میه‌ویل در کتاب خود *بین حقوق برابر*، نقدی موجز و قوی از قوانین بین‌المللی ارائه می‌دهد.^۷ نقطه آغاز میه‌ویل این است که بازی قدرت دولت‌های مدرن یک سیستم طراحی شده قانونی است.

۵ در تعریف آرنا از انسان، «شروط» کلی وجود دارند که ما را متحد می‌کنند و برای بشریت مشترک ما تعیین کننده هستند. (اندرو شاپ، تصویب حق برای حقوق. نقد ژاک رانسیر از هانا آرنت، مجله تئوری سیاسی اروپا، شماره یک سال ۲۰۱۱)

۶ رانسیر، «چه کسی سوژه حقوق بشر است؟»

۷ چینا میه‌ویل، *بین حقوق برابر*. یک تئوری نظریه مارکسیستی از قانون بین‌المللی.

این سیستم به مثابه یک پارادایم عمل می‌کند که فکر و عمل نمودن در خارج از آن غیر ممکن است. در قوانین بین‌المللی، اغلب حمایت از اعتبار حقوق بشر در نرخ بالای تصویب کنوانسیون‌ها و پشتیبانی بین‌المللی از دادگاه کیفری بین‌المللی و دیوان محاکمات موقت (رواندا، کامبوج، یوگسلاوی)، که بدنبال اجرای عدالت و پاسخگویی بخاطر نقض حقوق مردم هستند، کسب می‌گردد.^۸ حتی اگر دول از کنوانسیون‌هایی که متعهد شده‌اند پیروی نکنند، صرفاً تصویب آن‌ها به عنوان نیست خوب تلقی می‌گردد.

بنابراین نهادینه کردن به پذیرش عمومی حقوق بشر کمک می‌کند، اما در عین حال خطر «تضعیف آگاهی (سیاسی)» وجود دارد بدین معنی که بطور متناقضی حقوق به مثابه ابزاری بر علیه قدرت دولتی را بی‌تاثیر سازد.^۹ میه‌ویل اشاره می‌کند که تعهد دولت‌ها به مراعات بعضی از چیزها (مثلاً رعایت تعهدات خود در مورد مسأله مطالبه حق) در واقع برای آن‌ها فرعی است: همچنان که خود استقلال شالوده دولت است، دول در رابطه با تصمیماتی که می‌گیرند (کنوانسیون‌هایی که امضا می‌کنند، همکاری‌هایی که شرکت می‌کنند) استقلال دارند.^{۱۰} کنوانسیون‌هایی همچون اسناد حقوق بشر را نمی‌توان مانند قرارداد بین دو شریک برابر در نظر گرفت. یک قرارداد را می‌توان بخاطر نقض یکی از طرفین قرارداد، لغو کرد، اما یک کنوانسیون بین دول مستقل حتی اگر بطور کامل اجرا نشود، همچنان بقوت خود باقی می‌ماند. البته یک دولت با فشار از سوی جامعه بین‌المللی، می‌تواند بهتر کنوانسیون را رعایت کند - یعنی به تعهد خود به عنوان ملتزم بهتر عمل کند. بنابراین مناسبات قدرت در روابط بین‌المللی نقش حیاتی را در تمایل دول برای رعایت کنوانسیون‌های حقوقی بازی می‌کنند.

از حقوق بورژوازی تا نقد پسااستعماری

این ایده که حقوق فقط می‌تواند بیان انتزاعی منافع طبقاتی بورژوازی باشد، انطور که مارکس در «در

۸ ویلیام پاول سیمونز، قانون حقوق بشر و به حاشیه راندن دیگران.

۹ کنت باینس، «حقوق به مثابه نقد و نقد حقوق. کارل مارکس، وندی براون و کارکرد اجتماعی حقوق»، در نشریه

تنوری سیاسی دوره ۲۸، شماره یک.

۱۰ میه‌ویل، بین حقوق برابر

باره مسأله یهود» نوشت. از طرف اکثریت چپ در سایه اتحاد شوروی، چین، ویتنام و کامبوج در دهه ۱۹۷۰ رها شد.^{۱۱} هنگامی که پیشبرد مبارزه بین‌المللی حقوق سخت‌تر گشت، بسیاری لزوم یک زبان حقوقی جهانشمول را به گرمی پذیرفتند و در آن نیروی بالقوه‌ای در مبارزه بر علیه ستم یافتند.^{۱۲} انسان عام به «مردم»، جمع مظلوم در مقابل قدرت نخبگان، مبدل گشت، و حقوق بشر به عنوان یک نیروی از پایین در تضاد کامل با فرمول‌بندی‌هایی که رابطه فرد با دولت را مطرح می‌کرد، در نظر گرفته شد.

بواسطه تجربه پسااستعماری دو برداشت کاملاً متفاوت از قدرت انفجاری سیاسی حقوق بشر ظاهر گشت. از یک سو برداشت خاص به مثابه مبارزه ضداستعماری ملی، و از سوی دیگر برداشت عام به عنوان مبارزه عدالت‌خواهانه متحد خلق در داخل و خارج از دول ملی شکل گرفتند. منافع خاص ایده مرکزی مبارزات ملی ضد استعماری جدید گشت. مقاومت فرودست صدای [ضد] استعماری بود که چپ بین‌المللی از آن دفاع کرد. البته فرودست بطور عمده در چارچوب یک بحث‌کنشگری فرهنگی فهمیده شد: رهبران خودکامه دولتی در مورد ارزش‌های فرهنگی صحبت می‌کردند تا ارزش‌های عام حقوق انسانی را زیر سؤال ببرند. بعد سیاسی ناسیونالیسم در دوران رشد شدید اقتصادی در آسیا برای رسوخ نسبی‌گرایی در مقابله با ادعای جهانشمولی حقوق بشر اهمیت ویژه‌ای داشت.^{۱۳} پروژه عدالت جویانه رهایی‌بخش در سایه سرمایه‌داری پسااستعماری قرار گرفت، و نقدی که حقوق بشر را به مثابه اسلحه‌ای ضعیف و ضد رادیکال در مبارزه با نابرابری جهانی می‌دید، بیش از پیش تقویت شد.

قبل از این، بحث نسبی‌گرایی فرهنگی توسط قدرت‌های استعماری بریتانیا، فرانسه، بلژیک و هلند در ارتباط با مذاکرات بین‌المللی پیرامون حقوق بشر در اوایل دهه ۱۹۵۰ مطرح شد. علاوه بر اینکه دول غیر خودمختار (غیر مستقل) نمی‌توانستند شامل کنوانسیون گردند، تفاوت‌های فرهنگی نیز به عنوان برهانی بر اینکه مردم مستعمرات قدرت جذب این حقوق را نداشتند، مطرح شد. این برهان بر گفتمان تمدن متکی بود که بر طبق آن سطح مفروضی از پیشرفت تمدن، پیش شرط برخورداری جامعه

۱۱ کارل مارکس، «در باره مسأله یهود»

۱۲ کلاود لفور، «سیاست و حقوق بشر» در کتاب اشکال سیاسی جامعه مدرن. بورکراسی، دموکراسی، توتالیتاریسم با ویرستاری جان ب. تامپسون.

۱۳ یاش قای، «حقوق سیاسی و انسانی. حقوق انسانی بمثابة چارچوبی برای سازش در ادعاهای بین‌قومی»، در

از حقوق بشر بود، و در نتیجه، فقط دولت واجد شرایط می‌توانست به کنوانسیون ملحق گردد.^{۱۴} در تضاد کامل با گفتمان بورژوازی تمدن، مبارزه رو برشد در مستعمرات بخاطر حقوق اجتماعی بود. این مبارزه برای تغییر وضعیت مستعمره تحت قیمومیت پیش رفت.^{۱۵} گروه‌های آزادی‌طلب و جنبش‌های اجتماعی درک خود را از فرهنگ، سنت و ارزش‌ها در رابطه با مطالبات جهانشمول ایجاد کردند. در نتیجه عام‌گرایان و نسبی‌گرایان در سراسر طیف ایدئولوژیکی، وابسته به اینکه آن‌ها چگونه جهانشمولی را از نظر سیاسی و فرهنگی درک می‌کردند، به چشم می‌خورد. به عنوان یک الترناتیو در برابر نسبی‌گرایی فرهنگی، آن دو ترکیب شده و یک نسبی‌گرایی ماتریالیستی نیز ایجاد گشت. مطابق بر این طرز فکر، این نه فرهنگ، بلکه شرایط مادی در جامعه بود که حقوق را محدود و یا ممکن می‌ساخت.^{۱۶} حقوق در یک جامعه رفاه می‌تواند گسترش یابد، اما در یک جامعه با منابع مادی کمتر، باید به شکل محدودتری پذیرفته شود. بنابراین عرضه حقوق بایستی به هسته‌ای از حقوق بشر محدود شود تا اینکه بتواند اعتبار جهانی خود را حفظ کند.

ترکیب دو برداشت انگیزمند ایدئولوژیک برای آنکه حقوق را نسبی نماید بطور روشنی در این درک معمول که حقوق بشر به معنای مقدم‌تر نهادن فرد نسبت به جمع است، ظاهر می‌شود. آن طوری که لیست‌های حقوقی فرموله شده‌اند، این نتیجه بدیعی نیست، بلکه این امر وابسته به آن است که چگونه جمع اصلی فرد یا همبستگی استنباط شود. این مربوط به این است که ما چگونه امر مشترک را تعریف می‌کنیم. اگر ما امر خصوصی را به مثابه علایق فرهنگی و فردی درک کنیم و امر مشترک را به عنوان منافع سیاسی و اقتصادی، آنگاه ما راه را برای تعاریف دیگری از جمع و منافع حقوقی‌اش باز می‌کنیم. بحث نسبی‌گرایی فرهنگی به دو الیسم مابین از سوی آنچه که حقوق شهروندی (مدنی) و سیاسی نامیده می‌شود، و از سوی دیگر حقوق اجتماعی و اقتصادی (این دو در دو اعلامیه مختلف تقسیم شده‌اند)، متصل می‌گردد. اما ما وقتی در مورد اینکه گروه‌های مختلف بخاطر فرهنگ دارای منافع متفاوتی هستند، صحبت می‌کنیم، باید محتاط باشیم. هویت فرهنگی ایستا نبوده بلکه تغییر می‌کند.

۱۴ لیدیا لیو، «سایه‌های جهانگرایی». ناگفته‌های حقوق بشر در حدود سال ۱۹۴۸، در کندوکاو انتقادی، دوره ۴۰،

۱۵ برای نمونه نگاه کنید به فردریک کوپر، «آفریقای فرانسوی، ۱۹۴۸-۱۹۴۷، خشونت و تزلزل در شرایط

این امر هم مربوط به فرهنگ اکثریت و هم باصطلاح فرهنگ اقلیت می‌باشد. یک حق در شکل ایده‌ال عمومی خود نباید سیمای فرهنگی را جاودانه سازد، بلکه فقط قوانین را برای حفاظت اقلیت‌ها در مقابل تخلف و نقض در اختیار ملتزمین قرار دهد.

موضوع اقلیت یک نمونه روشنی است در مورد اینکه چرا نمی‌توان حقوق اجتماعی-اقتصادی را بطور ساده از حقوق شهروندی و سیاسی جدا نمود. همچنین ان بدرستی می‌تواند به عنوان مثال خوبی برای اینکه چگونه سیاست هویت، پارادایم حقوق را بخاطر حق تقدم مورد سرزنش قرار می‌دهد، بکار گرفته شود. هویت‌ها بخاطر مطالبات حقوقی ایجاد و حفظ می‌شوند: همچنین از طریق مطالبه حق، منافع فردی می‌تواند در مقابل پروژه‌های عدالت‌جویانه عام دیگر قرار گیرد.^{۱۷} همانطور که ما قبلاً مشاهده کردیم، تقسیم بین منافع حقوقی فردی و جمعی می‌تواند یک دوگانگی کاذب اجباب کند. با این حال، حتی اگر ما مفهوم هویت را گسترش دهیم، یک تناقض درونی در سیاست هویت معاصر وجود دارد. با وجود آنکه ما در دوره‌ای از افزایش عمومی نابرابری اقتصادی با اغوای گروهی بسر می‌بریم، تقاضا برای برسمیت شناختن هویت خودی و گروهی افزایش می‌یابد، در حالی که تقاضا از جنبش‌ها برای باز توزیع و جنبش‌های خواهان توزیع مجدد مشهود نیستند.^{۱۸} بنظر می‌رسد تمرکز حقوق بشری بر هویت، روابط قدرت را تداوم می‌بخشد.

عضلی که هم نانسی فریزر و وندی براون توصیف می‌کنند، عبارت از این است که بی‌عدالتی هم اشکال فرهنگی و هم مادی بخود می‌گیرد و اینکه گروههایی از انسان‌ها نیاز به هم توزیع مجدد و هم بازشناسی دارند. گروه‌ها و افرادی نیازمند عدالت و برابری هستند بدون آنکه هویت خود را کتمان کنند. راه حل وندی براون برای خارج شدن از این معضل و پاسخ به آنچه که مطالبات عدالت‌خواهانه رهایی‌بخش محسوب می‌گردد، طرح این سؤال است: هویت سیاسی با توجه به منشاء خود و همچنین آنچه که آن را فرم داده و متحقق می‌سازد، خواهان چیست؟^{۱۹}

در عوض فریزر بدنال نشانه‌های بی‌عدالتی برای دستیابی به اقداماتی است که بتواند روابط

۱۷ وندی براون، درجات اسیب، قدرت و آزادی در اواخر مدرنیته.

۱۸ نگاه کنید به نانسی فریزر، «از توزیع مجدد تا برسمیت شناختن؟ معضل حقوق در یک دوران پست سوسیالیستی» و «برسمیت شناختن در پرتوی جدید». هر دو مقاله در کتاب «فانتزی رادیکال. بین توزیع مجدد و برسمیت شناختن».

۱۹ وندی براون، «بازیابی آینده»

ناعادلانه را تغییر دهد تا اینکه تفاوت بین هویت‌ها و شرایط اجتماعی را تحکیم کند. او معتقد است برای اینکه بتوانیم تمرکز را بر نبرد توزیع مجدد بگذاریم، ما باید بازنشاسی را «همچون مسئله‌ای در رابطه با وضع حقوقی» درک نماییم و به بررسی اینکه چگونه «وضعیت حقوقی خود را با طبقه اقتصادی مرتبط می‌کند» بپردازیم.^{۲۰}

حق حقوقی

تقسیم دوگانه بین خصلت جهانشمول انتزاعی حقوق و نیازهای مشخص، این واقعیت را که حقوق فقط در امر سیاسی وجود دارد را نادیده می‌گیرد: هر دو نیازمند هم منابع و هم بازنشاسی هستند. بعضی از پتانسیل رادیکال کنشگرایی حقوقی عبارت از این واقعیت بدیهی است: ما یک حق داریم، وگرنه آن امتیاز است. به عبارتی ما می‌توانیم حقوقی که به ما داده نمی‌شود را مطالبه کنیم. یک پتانسیل برای مطالبه حقوق وجود دارد، حتی اگر هیچ ملتزمی پاسخگو نباشد. شعار «هیچ انسانی غیر قانونی نیست» و نبرد عملی برای پناهندگان و مهاجرین به و در درون اروپا بر پایه امکان ایجاد شرایط بهتر برای افراد است، در عین حال که مطالبه حق به مثابه یک حق گروهی که نسبت به قدرتی که حقوق را در شکل شهروندی آن نهادینه می‌کند، فرمول‌بندی می‌شود.

اینکه افراد حتی در خارج حداقل حفاظت نهادی که شهروند بودن ایجاب می‌کند، هستند، به معنی آن نیست که آن‌ها در خارج از امر سیاسی قرار دارند. افراد فراری به گونه‌ای نهادینه کردن حقوق و حفاظت را به چالش می‌کشند. در عین حال، وجود آنان در سیستم لانه کرده است، چرا که بدون افراد غیر قانونی، «حقوق بشر» به مثابه مطالبه شهروند و تعهد دولت، بی‌معنی می‌شود. این امر که متعهد پاسخگوی چه کسی است همانقدر اهمیت دارد که چه کسی یا چه چیزی می‌تواند مطالبه حق را برآورده و یا ضمانت نماید: حقوق در شکل عملی‌اشان فقط در ارتباط میان تقاضا، بازنشاسی و برآورده کردن آن به واقعیت می‌پیوندند.

پتانسیل امر جهانشمول در این امکان نهفته است که انسان عام را از منظر تلاش رهاسازی درک نمود. این نقطه مبدأ می‌تواند تعریف ملتزم و متعهد را تغییر دهد. همانطور که انسان‌ها (حامیلین حقوق) می‌توانند کار برپذیری و انطباق را از طریق مطالبه آنچه که برای آنان فرمول‌بندی نشده است

گسترش دهند، همانطور نیز دامنه حقوق می‌تواند بر پایه این نیازها و منافع انسانی تغییر نماید. دوباره فرموله کردن یک عمل همیشه جاری است.

برگرفته از فرونیسیس شماره ۴۸-۴۹

Karin Zackari, Den universella människans rätt, Fronesis no 48-49, 2015

در طی دهه‌ها، از طرف سیاستمداران، سرمایه‌داران، نظریه‌پردازان طرفدار سرمایه‌داری، رسانه‌های گروهی و حتی برخی از چپ‌ها بر این امر تأکید شده است که بخش خصوصی، سرچشمه اصلی تغییرات

تکنولوژیکی جامعه معاصر بوده است. آیا این گفته واقعاً درست است و یا فقط افسانه‌ای است جذاب که همه ما براحتی و بدون دیدی انتقادی آن را یکی از واقعیت‌های خدشه‌ناپذیر کنونی فرض کرده‌ایم؟ تونی اسمیت، استاد فلسفه در دانشگاه دولتی آیووا و نویسنده کتاب «فناوری و سرمایه در عصر تولیدی لین»، در مقاله خود از جمله به بررسی این موضوع می‌پردازد.

نوآوری سرخ

نوشته: تونی اسمیت

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۲۶۴۸

پویایی فن آوری سرمایه‌داری همیشه استدلال قدرتمندی در دفاع از آن بوده است. اما یکی از اسرار آن این است که قلب این دگرگونی نه در کارافرینان جسور، نه در سرمایه‌داران مخاطره‌جو، و نه شرکت‌های مستقر و تثبیت شده، قرار ندارد.

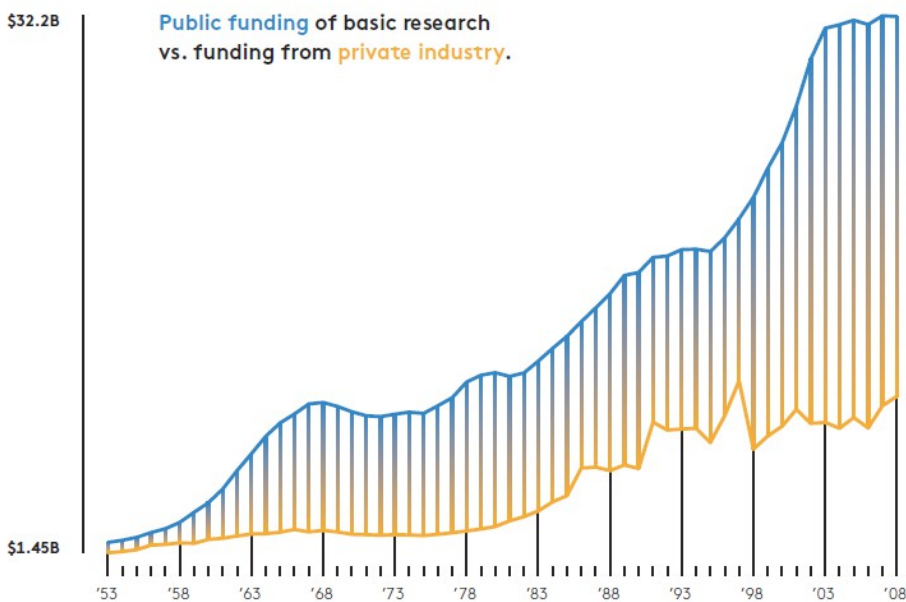
سرمایه‌گذاری که مرزهای دانش علمی را به جلو هل می‌دهد، ریسک بسیاری را می‌طلبد. پیشرفت‌های مطلوب ممکن است بسرعت کسب نشود. و آن‌هایی که کسب می‌شوند ممکن است به لحاظ اقتصادی مقرون به صرفه نباشند. هر نتیجه بالقوه سودآوری که بدست می‌آید ممکن است دهه‌ها طول بکشد تا به پول تبدیل گردد. و زمانی که در نهایت پول نیز بدست آمد، هیچ تضمینی وجود ندارد که سرمایه‌گذاران اولیه ثروت بادآورده حاصله را درخور و شایسته بیابند.

بر همین اساس، یک تمایل قوی در سرمایه‌خصوصی وجود دارد که بطور سیستماتیک در تحقیق و توسعه بلند مدت کمتر سرمایه‌گذاری کند. بر خلاف تصور عمومی که کارافرینان خصوصی نوآوری فنی را به جلو می‌برند، مهمترین مراحل تغییرات فنی در حوزه‌های پیشرو اقتصاد جهانی به سرمایه‌گذاران خصوصی سپرده نمی‌شود. این هزینه‌ها اجتماعی هستند.

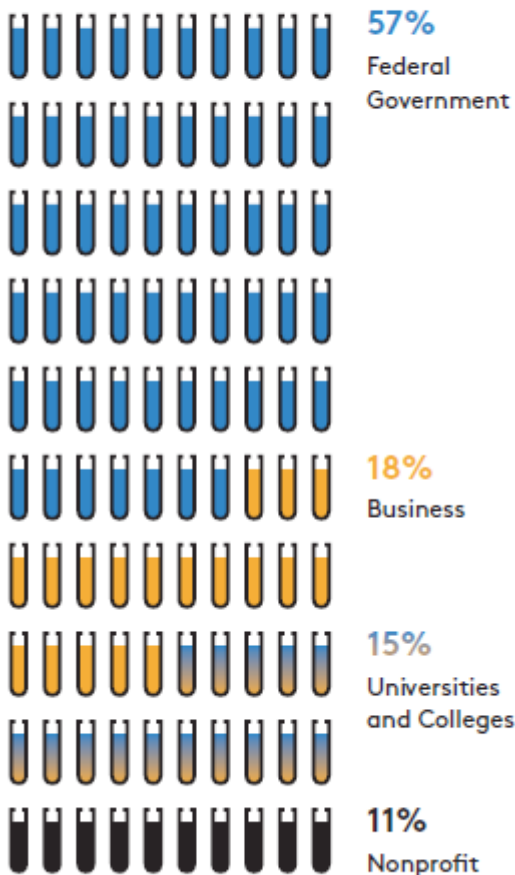
یک ربع قرن بعد از جنگ دوم جهانی، سود بالای کسب شده توسط شرکت‌های آمریکایی بخاطر جای ویژه‌ای که در بازار جهانی دارند، به آزمایشگاه‌های شرکت‌های بزرگ اجازه شرکت در پروژه‌های «تحقیقات آسمان آبی» [منظور تحقیقات در حوزه‌هایی است که بسرعت به نتیجه نمی‌رسند. م] را داد. اما حتی پس از آن نیز، تخمین زده می‌شد که در ایالات متحده بودجه عمومی تقریباً دو سوم تمام هزینه‌های تحقیق و توسعه ایجاد پایه‌های بخش‌های مربوط به فن آوری بالا را بعهده داشت. با افزایش رقابت از سوی سرمایه‌های ژاپنی و اروپایی در دهه

۱۹۷۰، بودجه تحقیق و توسعه بخش خصوصی افزایش یافت. با این حال، پروژه‌های بلند مدت تقریباً به طور کامل به نفع پروژه‌های تحقیق و توسعه محصولات که نوید مزایای تجاری در کوتاه مدت را می‌داد، به کنار گذاشته شد.

Too Important for Markets



Who Funds Basic Research?



در ادامه، بودجه پژوهش‌های بنیادی همچنان توسط دولت تأمین می‌شود. مانند کار در حوزه

زیست‌شناسی مولکولی که انتقال شرکت‌های کشاورزی به بیوتکنولوژی منگی بر آن بود. همین امر در مورد پروژه‌های ویژه مورد علاقه پنتاگون - پیشرفت‌هایی که مرتبط با اژانس پروژه‌های تحقیقات پیشرفته دفاعی بود، که مثلاً راه را برای سیستم تعیین موقعیت جهانی مدرن جی.پی.اس باز کرد- و دیگر اژانس‌های دولتی. اما بطور کلی تحقیق و توسعه میان تا بلند مدت در خطر سقوط به «دره مرگ»

بین تحقیق پایه‌ای و توسعه قرار داشت، که نه دولت و نه سرمایه خصوصی بودجه قابل توجهی را بدان اختصاص نمی‌داد.

با وجود همه لغافی‌ها و شعار «سحر و جادوی بازار»، عده‌ای در دولت ریگان وقتی که این نقیصه را دیدند. شکست بازار را تشخیص دادند. آن‌ها به آزمایشگاه‌های دانشگاه‌های فدرال و دولتی سیاست شیرینی و شلاق را برای بعده گرفتن تحقیق و توسعه بلند مدت برای سرمایه ایالات متحده پیشنهاد کردند. برنامه‌های جدیدی برای تأمین منابع آغاز گسترش نوآوری قبل از مرحله «اثبات ایده» که مورد تقاضای سرمایه‌گذاران ریسک‌طلب بود، شروع شد. در دوران ریگان، قانون توسعه نوآوری مشاغل کوچک، اژانس‌های فدرال را متعهد می‌کرد که درصدی از بودجه تحقیق و توسعه را برای تأمین بودجه تحقیقات مورد نیاز شرکت‌های کوچک تخصیص دهند. این و دیگر اشکال مشارکت بخش دولتی و خصوصی، مزیت‌های رقابتی فوق‌العاده‌ای را برای سرمایه ایالات متحده در بازار جهانی به ارمغان آوردند.

جای تعجب نیست که خط تولیدات فوق‌العاده موفقیت‌آمیز اپل-آی‌پاد، ایفون و آی‌پود-ترکیبی از دوازده نوآوری کلیدی است. همه این دوازده تا (واحد پردازش مرکزی، حافظه، هارد دیسک، صفحه نمایش ال.سی.دی.، باتری، پردازشگر سیگنال دیجیتال، اینترنت، http, html، شبکه‌های تلفن همراه، جی پی اس و برنامه‌های صدا-کاربر هوشمند) توسط پروژه‌های تحقیق و توسعه دولتی تأمین بودجه شده اند.

این نه پویایی بازار بلکه بیشتر مداخله فعال دولت بود که سوخت تغییر تکنولوژی را تأمین کرد.

عصر طلایی موعود

فناوری فقط سلاحی برای رقابت بین سرمایه‌داران نیست؛ ان اسلحه‌ای در مبارزه بین سرمایه و

کار نیز می‌باشد. تغییرات تکنولوژیکی که بیکاری ایجاد می‌کند، باعث مهارت‌زدایی نیروی کار می‌شود. و در نتیجه یک بخش از نیروی کار در مقابل بخش دیگر ایستاده، موجب تغییر موازنه قدرت به نفع سرمایه می‌گردد. با توجه به این عدم تقارن، پیشرفت در بهره‌وری که می‌توانست انگیزه کاهش زمان کاری در عین افزایش دستمزد واقعی شود، در عوض منجر به اخراج اجباری، افزایش استرس برای کسانی که هنوز کار دارند و کاهش دستمزد واقعی می‌گردد.

دو پیشرفت تکنولوژیکی در حال حاضر قدرت سرمایه را بیشتر تقویت می‌کند. هم اکنون، پیشرفت در حمل و نقل و ارتباطات زنجیره تولید و توزیع را به سرتاسر جهان گسترش داده، به سرمایه اجازه اجرای استراتژی «تفرقه بیانداز و حکومت کن» بر علیه کار را تا حد بی‌سابقه‌ای داده است.

ماشین‌های حیرت آور جدید صرفه‌جویی در کار بیش از پیش ارزان شده‌اند. یک مطالعه جامع اخیر در مورد بیش از هفت صد شغل، نشان می‌دهد که بیش از ۴۷ درصد از مشاغل آمریکا در طی دو دهه آینده در معرض خطر خودکار شدن هستند. هر چیزی نزدیک به این سطح از جایگزینی نیروی کار، به بدبختی بیشتر، و نه پیشرفت، برای کارگران عادی منجر خواهد شد.

اما هزینه کمتر و ظرفیت‌های بالاتر ماشین‌ها همچنین منجر به یک تغییر بهتر نیز شده است. از آنجا که قیمت سخته‌افزار و نرم‌افزار کامپیوتر و ارتباطات اینترنتی کاهش یافته است، اکنون بسیاری از مردم می‌توانند «محصولات معلوماتی» جدید بدون نیاز به کار کردن برای شرکت‌های بزرگ، تولید کنند. در حال حاضر، انبوه مردم در سراسر جهان، می‌توانند ازادانه با پروژه‌های جمعی نوآورانه مورد علاقه‌شان، خارج از رابطه سرمایه و کار مزدی، همکاری کنند. حالا محصولات منتجه می‌توانند به عنوان محصولات رایگان نامحدود به هرکسی که خواهان آنهاست توزیع شوند، تا اینکه به جای کالاهای کمیاب برای سود بفروش برسند.

جای هیچ شکی نیست که این شکل جدید کار اجتماعی نوآوری‌هایی را ایجاد کرده که از نظر کیفیت و کمیت بر بازدهی شرکت‌های سرمایه‌داری برتری دارد. این نوآوری‌ها از نظر کیفی بسیار متفاوت هستند. در حالی که پیشرفته‌های تکنولوژیکی در سرمایه‌داری در درجه اول متوجه خواسته‌ها و نیازهای کسانی است که درآمد قابل تصرف دارند، پروژه‌های متن باز می‌توانند انرژی‌های خلاق را متوجه حوزه‌هایی کنند که سرمایه، بطور سیستماتیک نادیده می‌گیرد، مانند توسعه بذر برای کشاورزان فقیر یا دارو برای کسانی که پول برای خرید داروهای موجود را

ندارند. پتانسیل این شکل جدید کار اجتماعی جمعی، رفع نیازهای اجتماعی مشکل در سراسر جهان است که از نظر تاریخی بی‌سابقه می‌باشد.

اما برای شکوفایی نوآوری متن-باز، دسترسی آزاد به کالاهای معلوماتی ضروری است. شرکت‌های پیشرو سرمایه‌داری، امید دارند که توانایی خود در خصوصی سازی سود حاصله از پژوهش‌هایی که توسط منابع دولتی تأمین می‌شوند، را گسترش دهند، و با استفاده از قدرت سیاسی بسیار زیاد خود رژیم حقوق مالکیت فکری را از نظر دامنه و اجرا توسعه داده، دسترسی مورد نیاز پروژه‌های متن-باز را بشدت محدود نمایند. از این رو، کپی رایت، در اوایل قرن، درست در زمانی که دسترسی به اینترنت در حال بسط بود، بیست سال افزایش یافت.

با وجود این موانع، موفقیت پروژه‌های متن-باز نشان می‌دهد که حقوق مالکیت فکری برای نوآوری ضروری نیستند. شواهد بیشتری این واقعیت را نشان می‌دهد که اکثر کارمندان علمی و تکنیکی درگیر در نوآوری، مجبور هستند که حقوق مالکیت فکری خود را به خاطر شرایط استخدامی، تقویض کنند. این حقوق در واقع با بالا بردن هزینه تولید دانش جدید، و با انحراف بودجه به هزینه‌های قانونی که ربطی به تولید ندارند، مانع پیشرفت هستند.

آیا جهان مسطح است؟

سرمایه‌داری همچنین مانع توانایی بسیاری از نقاط جهان در ارائه کمک به پیشرفت فن‌آوری است. مناطق عمده‌ای از اقتصاد جهانی فاقد ثروت برای پشتیبانی از نوآوری‌های با معنی هستند. امروز، تنها چهار کشور بیش از ۳ درصد از تولید ناخالص داخلی خود را صرف تحقیق و توسعه می‌کنند؛ تنها شش کشور دیگر ۲ درصد و یا کمی بیشتر را به این امر اختصاص می‌دهند. سرمایه در این مناطق دارای برتری، فرصت دارد تا یک دایره فضل را تثبیت نموده، از سرمایه‌گذاری‌های گسترده دولتی که در بالا بحث شد، مفتی سواری بگیرد. امتیاز دسترسی به تحقیق و توسعه پیشرفته، سرمایه‌داران را قادر می‌سازد بازدهی بالای نوآوری‌های موفق را مصادره کنند؛ این بازدهی به این کمپانی‌ها اجازه می‌دهد تا بطور موثری از پیشرفت‌های فن‌آوری در چرخه بعدی استفاده کرده، صحنه را برای سود آینده آماده سازند.

در عین حال، کمپانی‌های مناطق فقیرتر، فاقد دسترسی به تحقیق و توسعه سطح بالا هستند، و

خود را در دام یک دور باطل می‌یابند. ناتوانی فعلی آنان در ایجاد نوآوری‌های قابل توجهی که آن‌ها را قادر به رقابت موفقیت‌آمیز در بازارهای جهانی نماید، چشم‌انداز آینده آن‌ها را تضعیف می‌نماید. تنها تعداد انگشت شماری از کشورها-مانند کره جنوبی و تایوان- قادر به پیشروی از این نقطه آغاز ضعیف بوده‌اند.

نابرابری‌های جهانی در دگرگونی‌های تکنولوژیکی به تنهایی قادر به توضیح این امر نیست که چرا هم اکنون ۱ درصد مردم جهان صاحب ۴۸ درصد ثروت جهانی هستند. اما آن‌ها بخش عمده داستان هستند؛ دگرگونی تکنولوژیکی سلاحی است که فاخرین را قادر به حفظ و گسترش مزایای جهانی خودشان در طول زمان می‌سازد.

خلاقیت غیر-تخریبی

اثرات مخرب مطروحه در بالا، ویژگی لازمه دگرگونی تکنولوژیکی نیستند؛ آن‌ها ویژگی‌های ضروری دگرگونی تکنولوژیکی در سرمایه‌داری هستند. غلبه بر آن‌ها مستلزم غلبه بر سرمایه‌داری است، حتی اگر ما فقط یک احساس موقت از آنچه که می‌تواند معنی دهد، داشته باشیم.

گرایش‌های خطرناک در ارتباط با تغییرات تکنولوژیکی در محل کار، ریشه در ساختاری دارد که مدیران، عاملین صاحبان شرکت، با وظیفه سرپرستی پیشبرد منافع خصوصی آن‌ها هستند. اما ابزار تولیدی اجتماعی، مانند مسواک کالای مصرف شخصی نیستند. بازتولید مادی جامعه یک موضوع ذاتاً عمومی است، چنان که توسعه تکنولوژیکی خود سرمایه‌داری مبتنی بر بودجه عمومی، آن را تأیید می‌کند. بازار سرمایه، جایی که دعاوی خصوصی نسبت به منابع تولیدی خرید و فروش می‌شوند، با قدرت عمومی به مثابه فقط یکی دیگر از وسایل مصرف شخصی رفتار می‌شود. از سر آن‌ها می‌توان، و باید، بطور کامل خلاص شد.

شرکت‌های بزرگ تولیدی در عوض بایستی به عنوان یک نوع مجزای اموال عمومی اعلام شوند، و اعمال قدرت در این نوع از محل‌های کار، مانند اعمال قدرت مقامات دولتی در نظر گرفته شوند. از این رو اصل دموکراسی وارد صحنه می‌شود: هر گونه اعمال قدرت باید با جلب رضایت کسانی که متأثر از آن هستند، صورت گیرد.

در نتیجه، نیاز به مقررات اضافی وجود خواهد داشت. زیرا اگر مدیر انتخابی باشد و بصورت

انتخابی توسط همه محل کار انتخاب شود. پیشرفت‌های تکنولوژیکی بطور معمول به بیکاری ناخواسته عده‌ای و فشار کار زیاد بر تعدادی دیگر منجر خواهد شد، بلکه در عوض به کاهش کار برای همه ختم می‌گردد. ما این را می‌دانیم که کارگران خواستار آنند که وقت بیشتری را صرف خانواده و دوستان و یا پروژه‌های مورد علاقه خود نمایند. با استقرار دموکراسی در محل کار، کشش برای تکنیک‌هایی که منجر به مهارت-زدایی می‌شود، جایش را به جستجوی روش‌هایی برای ایجاد کارهای جالب‌تر و خلاق‌تر خواهد داد.

فرض کنید که تصمیم‌گیری در مورد سطح عمومی سرمایه‌گذاری جدید نیز موضوع بحث عمومی باشد. و در نهایت توسط یک نهاد دموکراتیک تصمیم لازمه اتخاذ شود. اگر احتیاجات عاجل اجتماعی وجود داشته باشد، میزان کلی سرمایه‌گذاری جدید می‌تواند افزایش یابد؛ اگر چنین موردی وجود نداشته باشد، آن می‌تواند تثبیت گردد. این نهاد می‌تواند قسمتی از یک بودجه سرمایه‌گذاری‌های جدید را صرف ارائه کالاهای مجانی نماید، و خدمات و کالاهای مفید بیشتری را خارج از دسترس بازار قرار دهد.

کالاهای عمومی معرفت علمی و فنی حاصل از تحقیقات بنیادی و تحقیق و توسعه بلند مدت نیز کالازدایی می‌شوند، همچنین، میوه‌های نوآوری متن-باز، چنین خواهند شد. دومی را می‌توان با حذف حق مالکیت فکری آزاد نمود و با ارائه یک درآمد پایه برای همه - هر کسی که خواهان شرکت در پروژه‌های متن-باز هست، بتواند به خواسته خود عمل کند و به پروژه مورد علاقه‌اش بپیوندد. اگر مشوق‌های خاصی مورد نیاز باشد، می‌توان جوایز سخاوتمندانه‌ای را برای حل چالش‌های مهم اهدا نمود.

پس از آن، وجوه باقی‌مانده را می‌توان به سایر نهادهای منتخب در سطوح مختلفه جغرافیایی توزیع کرد، که هر کدام به سهم خود می‌توانند میزانی که در یک منطقه باید صرفه کالاهای عمومی شود، را تعیین کنند. باقی‌مانده آن را می‌توان به بانک‌های محلی داد، که وظیفه تقسیم آن‌ها به شرکت‌های دارای کارگر را بعهده دارند. اقدامات کمی و کیفی مختلفه را می‌توان برای اندازه‌گیری استفاده شرکت‌ها از تکنولوژی به منظور رفع موثر خواسته‌ها و نیازهای اجتماعی بکار گرفت، و با نتایج حاصله، درآمد فراتر از سطح پایه‌ای که توسط اعضا (و اعضای بانک‌های جامعه که صندوق‌های سرمایه‌گذاری به آن‌ها اختصاص داده شده است)، پذیرفته شده است، تعیین

می‌گردد.

لغو حق مالکیت فکری می‌تواند این مزیت را به همراه داشته باشد که اطمینان دهد مناطق ثروتمند نتوانند از معلومات تکنولوژیکی خود به عنوان اسلحه‌ای در ایجاد و بازتولید نابرابری در اقتصاد جهانی استفاده کنند. این خطر تقریباً زمانی حذف می‌شود که به هر منطقه حق اساسی در رابطه با سهم سرانه صندوق‌های سرمایه‌گذاری جدید خود، اعطا گردد.

نهایتاً، اگر در محل‌های کار، از بهره‌وری پیشرفته برای آزاد کردن زمان برای کارگران نشان استفاده کنند تا اینکه در عوض کالاهای بیشتری تولید نمایند، کالاهای موجود به پایان می‌رسد و ضایعات به سطح بسیار پایین‌تری خواهد رسید. لغو بازارهای سرمایه و جایگزینی آن‌ها با کنترل دموکراتیک می‌تواند سطح سرمایه‌گذاری جدید را، رها از ضرورت «رشد و یا مرگ» و پیامدهای زیست محیطی ناشی از آن، سازد.

اگر مؤسسات به عنوان موضوعات ذاتاً مورد علاقه عموم تلقی شوند، این امر پوچی زشت و ناپسندی را لغو میکند که سرنوشت بشریت را بر این متکی کند: آیا شرکت‌های نفتی قدرت سیاسی و فرهنگی برای استخراج و فروش حدود ۲۰ تریلیون دلار از ذخایر سوخت فسیلی را دارند، و ظاهراً آن‌ها این قدرت را دارند. اگر نوآوری متن-باز رونق بگیرد، انرژی‌های خلاق کار جمعی و اجتماعی در سراسر کره زمین را می‌توان برای مقابله با چالش‌های زیست محیطی بسیج کرد. اگر مناطق فقیر با اکو سیستم شکننده، ضمانت یابند که سهم خود را از صندوق‌های سرمایه‌گذاری جدید دریافت خواهند کرد، می‌توان بر فشارِ قربانی کردن پایداری دراز مدت به خاطر رشد کوتاه مدت، غلبه نمود.

البته، همه این پیشنهادها گنگ و موقتی هستند. اما در هر حال، آن‌ها نشان می‌دهند که پیامدهای اجتماعی تغییرات تکنولوژیکی می‌تواند به مراتب بسیار متفاوت از امروز باشد. ما برای یک جامعه پویای متکی بر تکنولوژی، نیازی به مالکیت خصوصی دارایی‌های مولد، و یا بازارهای مختص دارایی‌های مالی، نداریم. با تغییرات لازم سیاسی، دگرگونی‌های تکنولوژیکی دیگر با انباشت اضافی، بحران مالی، پوچ نمودن نوآوری متن-باز، نابرابری شدید جهانی، یا تهدید قابل لمس فاجعه محیط زیستی همراه نخواهد بود.

ما نیاز به رها کردن پتانسیل کامل نبوغ انسانی داریم. شیوه‌ای که تاکنون پیشرفت تکنولوژیکی

در ان اجتماعی شده مهم است. اما محدود و ناکافی است. ما می‌توانیم کار را پایان برسانیم و مطمئن شویم که ثمرات آن به نفع مردم عادی خواهد بود.

برگرفته از ژاکوبین شماره ۱۷

Tony Smith, Red Innovation, Jacobin no 17, 2015

هم‌اکنون در بسیاری از سینماهای جهان فیلم سلما برروی پرده است. این فیلم مبارزه طولانی و خستگی‌ناپذیر سیاهان آمریکا به رهبری مارتین لوترکینگ برای کسب حقوق شهروندی سیاهان را به تصویر می‌کشد. آنچه که خیلی‌ها نمی‌دانند اینکه دست‌اندرکاران و نویسندگان این فیلم اجازه استفاده از سخنرانی‌های واقعی کینگ را نداشتند، چرا که سخنرانی‌های وی تحت قانون کپی‌رایت قرار دارند و بدون اخذ لیسانس نمیتوان عین سخنان وی را نقل نمود. تهیه‌کنندگان فیلم نتوانستند لیسانس سخنان وی را اخذ کنند، زیرا یکی دیگر از رقبای آن‌ها زودتر موفق به کسب آن شده بود. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود، آیا ما در آینده خواهیم توانست در کتاب‌ها و فیلم‌های تاریخی و درسی، آنچه را که واقعاً گفته شده است را بخوانیم، بشنویم و یا ببینیم؟ و یا اینکه حتی وقتی که از صمیم قلب می‌خواهیم به واقعیت وفادار باشیم و گفته‌های تاریخی را مو به مو نقل کنیم، به خاطر نداشتن لیسانس، مجبور به جعل حرفه‌های می‌شویم که می‌توانست گفته شود، اما گفته نشده است. آیا قانون کپی‌رایت، که حرفه‌های مارتین لوتر کینگ تا هفتاد سال پس از مرگش زیر حمایت آن قانون محبوس و زندانی شده است، ما را به جعل تاریخ تشویق نمی‌کند؟ تولید فرهنگی در عصر دیجیتال و دنیای کنونی ما ره به کجا می‌برد؟

در مقاله زیر امیلی بیگرتون نگاهی دارد به کتاب پلت‌فرم مردم اثر استرا تیلور. او ضمن گشتی در کتاب‌هایی که به بررسی تکنولوژی جدید پرداخته‌اند، به بررسی بعضی از پیشنهادات سیاسی و عملی برای حفظ و گسترش آزادی در دنیای مجازی که با دنیای واقعی ما در هم تنیده شده است، می‌پردازد.

فرهنگ بعد از گوگل

نوشته: امیلی بیکرتون

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۵۸۰۴

ادیات مربوط به تأثیر اجتماعی اینترنت همیشه تلاش کرده است تا با سرعت فوق‌العاده زیاد موضوع خود همراه شود. اولین نسل تفکر در مورد شبکه در اوایل دهه ۱۹۹۰ شکل گرفت، وقتی که با انتشار اولین مرورگرها استفاده از اینترنت با سرعت گسترش یافت؛ آن اندیشه از درون رشته موجود حمایت از تکنولوژی سر برون آورد که به سال‌های پاد-فرهنگ [فرهنگ اقلیت که در تضاد با ارزش‌های جاری قرار دارد. م] ضد مصرفی دهه ۱۹۶۰ برمی‌گشت. مجله «وایرد»، که در سال ۱۹۹۳ تاسیس شد، موتور آن بود؛ چهره‌های کلیدی مشتاق تکنیک، استوارت براند، کوین کلی و هاروارد راین‌گلد، با «حافظ مقدس» شان مارشال مک‌لوهان در آن درج می‌کردند. چشم‌انداز خوش‌بینانه‌ای سرتاسر رونق «اقتصاد جدید» را فرا گرفته بود: اینترنت در حال تغییر همه چیز بود، و همه چیز را بهتر می‌نمود، منادی عصر جدید آزادی، دموکراسی، ابراز صریح عقاید و رشد اقتصادی بود. ترانه‌سرای گروه گریتفول دِد (Grateful Dead)، جان پری بارلوس با «اعلامیه استقلال فضای مجازی» در سال ۱۹۹۶ در داوس (Davos) لحن را تعیین کرد: «دولت‌های جهان صنعتی، غول‌های کسالت‌آور گوشت و فولاد، من از فضای مجازی، خانه جدید اندیشه می‌ایم. از طرف آینده. از شما گذشتگان می‌خواهم که ما را به حال خود رها کنید.» در برابر این، یک جریان قدیمی کوچکی از نوشته‌جات انتقادی چپ وجود داشت که قدمت آن حداقل به اوایل دهه ۱۹۷۰ می‌رسید؛ این شامل شخصیت‌های «مک‌لوهانیت چپ» [مارشال مک‌لوهان، فیلسوف کانادایی بود که در دهه ۶۰ ظهور و ب را پیشگویی کرد. م] مانند نیل پستمن از نشریه نیشن بود. مقاله کلاسیک اشکارتر سیاسی-ریچارد بروک و اندی کامرون در سال ۱۹۹۵، «ایدئولوژی کالیفرنیا»، نشریه «وایرد» را در روزهای نخستین خود به سیخ کشید، در حالی که در لیست پست الکترونیکی

«نت تایم» و در صفحات مجله میوت، نویسندگانی چون گیرت لونیک تلاش کردند تا یک «نقد شبکه» خالص را شکل دهند. اما این صداها اغلب به حاشیه‌های مخالفین محدود می‌گشت.

با سقوط دات. کام در سالهای ۲۰۰۱-۲۰۰۰، چیزی از درون این لرزش گفتمانی بیرون آمد. در سال‌های نخست پس از سقوط، کتاب «ایا مهم است؟» اثر نیکولاس کار در سال ۲۰۰۴ منتشر شد که نشنگی «اقتصاد جدید» را از سر پراند. اما با حباب گرینسپن [رئیس بانک مرکزی آمریکا در اوایل قرن. م] و بودجه اطلاعاتی گسترده دولت بعد از ۱۱ سپتامبر، تکنولوژی آمریکایی بزودی دوباره سر پا ایستاد. تیم اورایلی با سکه زدن اصطلاح باب روز «وب 2.0» در سال ۲۰۰۴ بازگشت خوش بینی را مجسم نمود. شور و شوق ویکیپدیا و موج اول رسانه‌های اجتماعی در طی همین سال‌ها وارد صحنه شدند. و در آن موقع بود که چشم‌انداز غول‌های بزرگ تثبیت شد: گوگل، فیس‌بوک، امازون، اپل، میکروسافت. گفتمان‌های تکنولوژیکی این مرحله بازتاب‌دهنده شکل تحول وب بود: با «متن باز» (یک اصطلاح باب روز دیگر که توسط اورایلی سکه زده شد) و ویکیپدیا، استدلال می‌شد که توده‌های نامشخص می‌توانند محتوی و کد بهتری را نسبت به افراد صاحب نام (و حقوق بگیر) [منظور شرکت‌های معروف مثل مایکروسافت در مقابل ویکیپدیا. م] تولید کنند.

هنگامی که بحران بسیار عمیق‌تری در سال ۲۰۰۸ بروز کرد، تکنولوژی آمریکایی یکی از محدود بخش‌هایی بود که نسبتاً صدمه ندید، و تا انوقت دیگر به خط‌های جدید تولیدی منتقل شده بود: تلفن‌های هوشمند، تبلت، کتابخوان الکترونیکی. جذب این دستگاه‌ها، توسعه کیفی استفاده از اینترنت را به ارمغان آورد، و مرز بین زندگی روزمره و «فضای مجازی» که پیش از آن به عنوان یک حوزه مجزا درک می‌شد، را نامشخص کرد. ناگهان بدیهی گشت که همه حرف‌های مربوط به ظرفیت اینترنت برای برانگیختن تغییر اجتماعی گسترده فقط حرف پوچ نبود. در این سال‌ها بود که مجموعه‌ای از صداها بدبینانه‌تر و انتقادی‌تر که نگران خطرات استفاده گسترده از وب بودند، برجسته گشتند: «کم‌مایه‌ها» اثر نیکلاس کار (۲۰۱۰)، «شما یک گجت نیستید» اثر جارون لانیر (۲۰۱۰)، «تنها باهم» اثر شری ترکل (۲۰۱۱)، «شبکه وهم» اثر یوگنی موروزوف (۲۰۱۱): به خصوص کتاب کار، به بیان اصلی یک اضطراب پایه‌ای تبدیل شد، و این قبل از افشاکاری‌های اسنودن در ژوئن ۲۰۱۳ بود که برخی از مفاهیم تیره‌تر از این تحولات را با خود به همراه آورد. اما آن موقع

اینترنت بطور ساده و آشکاری با قسمت بزرگی از زندگی روزمره و بخش زیادی از ساختار جامعه سرمایه‌داری در هم تنیده شده بود. و بیش از پیش ایزوله کردن یک نهاد تکنیکی منحصر بفرود، یعنی اینترنت، به عنوان صرفاً خوب یا بد کاملاً بی‌معنی بود. هدف اصلی انتقاد از اینترنت بطور فزاینده‌ای به حدود و ثغور خود جامعه مربوط بود، طوری که یک روش اجتماعی‌تر انتقادی را به بجایترین حالت انتقادی تبدیل کرد.

این زمینه‌ای است برای کتاب پلت‌فرم مردم اثر استرا تیلور: بازپس گرفتن قدرت و فرهنگ در عصر دیجیتال. تیلور خود را نه یک «رهبر هوراکش پیشرفت به هر قیمتی» و نه یک «پیامبر بد شگون» نمی‌داند که از هر تغییری تأسف آنگه را که از دست داده، بخورد. هدف او ارائه یک حالت متعادل‌تر انتقاد از اینترنت است تا اینکه طرفدار یک قطب استاندارد بلاغی (رتوریک) باشد. او به هیچ وجه اولین کسی نیست که چنین می‌کند: یوگنی موروزوف فرد دیگری است که چنین موضعی اتخاذ می‌کند، در پیش گرفتن یک موضع سوم در مجادله که خود را در مقابل دیگر طرف‌های درگیر متمایز می‌سازد و کمتر تکنو-جبرگراست، و بیشتر در پی توضیح روشی اجتماعی-سیاسی است. اما اگر متصدیان این موضع سوم بدرستی خود را در اینجا قرار می‌دهند، باید گفته شود هم‌اکنون این کاری ساده است که -در سومین دهه موجودیت وب- چنین روشی را اتخاذ کرد. آنچه مهم است جزئیات تشخیص و کارهایی است که می‌توان انجام داد.

آرزوی تیلور، هم چنان که عنوان فرعی کتاب نشان می‌دهد، این است که موردی برای سیاست فرهنگی جدید در عصر دیجیتال بیابد. اینک وب 2.0 چگونه بر تولید و توزیع فرهنگ تأثیر می‌گذارد، او را بطور مستقیم متأثر می‌کند. او پیام‌های مستند می‌سازد و ویرایشگر دو کتاب، یکی در فلسفه، و دیگری در باره جنبش اکوپای در ایالات متحده است. او دارای هیچ کار موازی دانشگاهی نیست که وی را از ناعادلتی ساختاری فزاینده‌ای که توصیف می‌کند، حفاظت کند؛ همچنین او مانند اکثر نوازندگان، فیلم سازان، عکاسان و خبرنگاران تحقیقی نیست که بر اساس داستان‌هایی که او باز می‌شمرد، بر رگه زغال‌سنگ فرهنگی صنعتی کار کنند که توسط اینترنت دگرگون شده باشد -البته نه به شکلی که مجله «وایرد» پیش‌بینی کرده بود. پیشینه شخصی تیلور از او گانید مناسبی برای هواخواهی از وب می‌سازد. او در مجله $n+1$ در مورد آموزش خانگی روشنگرانه‌اش توسط والدین یاد-فرهنگی خود نوشته است. «پلت‌فرم مردم» با داستان

اینکه چگونه تیلور ۱۲ ساله در شفق دوران پیش-وب در سال ۱۹۹۱ مجله محیط زیستی خود را منتشر می‌کند گشوده می‌شود؛ وی نشریه را با کمک دوست پدرش که مدیر یک مغازه کینکو [مغازه فتوکپی، زیراکس، چاپ..م] محلی بود چاپ و آن را با ماشین والدینش بین کتابفروشی‌ها و مغازه‌های مواد غذایی اطراف اتن، در جورجیا، توزیع می‌نماید. او اشاره به این موضوع دارد که امروز، وقتی که «هر بچه‌ای با تلفن هوشمند خود» بطور بالقوه می‌تواند با فشار یک تکه پیام خود را به گوش میلیون‌ها نفر برساند، چقدر اسانتر می‌توانست پیام خود را منتشر کند. تیلور در سال ۲۰۱۱، به انتشار پنج شماره از نشریه پارک زوکوتی [پارک جنبش اکوپای]، اکوپای گازت، که با اعانه‌های مردمی منتشر می‌شد، کمک می‌کند که هم آنلاین و هم چاپی منتشر گردند. این پیشینه مهم است: او از موضع امید و انتظارات فراوان، و نه شک و تردید نسبت به تغییرات تکنولوژیکی آغاز می‌کند.

«پلت فرم مردم» بر پیامدهای عصر دیجیتال بر دموکراسی فرهنگی در بخش‌های مختلف - موزیک، فیلم، اخبار، تبلیغات - و اینکه چگونه نبردهای کپی رایت، قانون‌های دزدی هنری-ادبی و حفظ تحریم خصوصی تکامل یافته است، نظر می‌افکند. تیلور به درستی سرخوشی و سرمستی تکنیکی اواخر دهه ۹۰ را در زمینه حباب دارایی-قیمت گرینسپن قرار می‌دهد، و اشاره می‌کند که مقررات‌زدایی وجوه سرمایه‌گذاری خطرپذیر را از ۱۲ میلیارد دلار در سال ۱۹۹۶ به ۱۰۶ میلیارد دلار در سال ۲۰۰۰، بادکنک‌وار افزایش داد. در جایی که خیال‌پردازان فن‌آوری، اقتصاد سیاسی اینترنت را به عنوان «نوع بهتری از سوسیالیسم» (کوین کلسی از «وایرد») یا «یک آزمایش گسترده در انارشی» (اریک اشمیدت از گوگل و جارد کوهن از وزارت خارجه) مورد ستایش قرار می‌دادند، او نشان می‌دهد که چگونه شرکت‌های بزرگ در این چشم‌انداز جدید تسلط داشتند: در سال ۲۰۱۳ ارزش سهام دیسنی و تایم‌وارنر ۳۲ درصد، سی.بی.اس. ۴۰ درصد و کوم‌کست ۵۷ درصد افزایش یافت. تکنولوژی قدیمی و کمپانی‌های صنعتی فرهنگی با [تکنیک و کمپانی‌های] جدید «شریک» شدند: ای.تی. اند تی. با اپل، دینسی و سونی با گوگل. اکثر ناشرین موسیقی بزرگ در اسپوتیفای، و نیز فاکس در وایس مدیا، سهام دار هستند، در حالی که انتشاراتی کونده نست ردایت (Readit) را خریده است. بر خلاف شبکه‌های توزیع چندگانه که زمانی تلفن، تلویزیون، رادیو و فیلم را تعیه می‌کردند، امروز تقریباً هر آنچه که از طریق کابل و یا بی‌سیم در

ایالات متحده منتشر می‌شود. «تک کانالی» و در انحصار تعداد انگشت‌شماری از غول‌های بزرگ قرار دارد: ای. تی. اند تی. و وریزون، کوم کست، تایم‌وارنر.

اندازه آن‌ها با تازه‌واردان مطابقت دارد. گوگل، که ۲۵ درصد ترافیک اینترنت امریکای شمالی را در بر می‌گیرد، بعد از ۲۰۱۰ صدها شرکت را بلعیده است. فیس‌بوک با بیش از یک میلیارد کاربر، افزون بر یک هفتم جمعیت جهان را ثبت نام کرده است. یک سوم از کاربران اینترنت روزانه به سیستم ابری امازون دسترسی دارند. هم‌چنان که تیلور اشاره می‌کند، منبع اصلی درآمد فیس‌بوک و گوگل، هزینه تبلیغاتی شرکت‌های دیگر، سالانه معادل ۷۰۰ میلیارد دلار در آمریکا، می‌باشد؛ اما این بنوبه خود بستگی به مازادی دارد که از کارگران تولیدکننده «چیزهای واقعی» بیرون کشیده می‌شود. منطق تبلیغات، میل شدید غول‌های تکنولوژی را برای داده‌های ما برمی‌انگیزد. گوگل در سال ۲۰۱۲ اعلام کرد که اطلاعات جمع‌آوری شده توسط سرویس‌های چندگانه‌اش - جی‌میل، نقشه، جستجو، یوتیوب و غیره - را با «معلومات شخصی» (پرسش‌های جستجو، اطلاعات کلیک شده)، «معاشرت شخصی» (ایمیل ما و شبکه رسانه‌های اجتماعی) و «تجسم شخصی» (محل فیزیکی ما که توسط تلفن همراه دنبال می‌شود) را در یک «پرو فایل ۳ دی» ترکیب می‌کند، بطوری که آگهی‌دهندگان بتوانند بلادرنگ دسترسی به آن داشته باشند. فیس‌بوک، که ارزش اولیه سهامی معادل با ۱۰۴ میلیارد دلار دارد، در حال حاضر خریدهای آفلاین (خریدهای معمولی و غیر آنلاین) کاربران را با پرو فایل‌هایشان بسته‌بندی می‌کند، تا انطور که مارک زاکربرگ عنوان می‌کند، «بازاریابان راحت‌تر بتوانند به مشتریان خود دسترسی داشته باشند». بدون «لایک» ها و نظرات ما، عکس‌ها و توییتهای ما، رتبه‌بندی محصولات ما و مرورهای ما در مورد رستوران‌ها، این کمپانی‌ها هیچ ارزشی ندارند.

تیلور تأکید می‌کند که آنلاین و آفلاین دنیاها متمایزی نیستند؛ اینترنت در حکایت او یک معنی متمایز «دنیوی» دارد. با تجزیه آن به سه لایه مختلف - زیرساخت‌های فیزیکی (کابل‌ها و روترها)، نرم‌افزار (کد، برنامه) و محتوی - آن به چیز قابل کنترل تری، بطور بالقوه آسیب پذیر برای سواستفاده، مبدل می‌شود. نبرد فعلی بخاطر «بیطرفی اینترنت» در ایالات متحده نشانگر این امر است - نبرد برای رقیق‌سازی مقررات جلوگیری شرکت‌های تلویزیون کابلی و ارائه‌دهندگان خدمات از کاهش سرعت ترافیک برای خاموش کردن رقابت، و یا تقاضای هزینه

اضافی برای بالا بردن سرعت. مسأله بعدی این است که آیا اصل دسترسی برابر به اینترنت را می‌توان از ارتباطات سیمی به ارتباطات بی‌سیم گسترش داد- این فقط شامل گوشی‌های تلفن نمی‌شود، بلکه اتومبیل، ساعت، یخچال، لباس را نیز در بر می‌گیرد، چرا که اینترنت اشیا، نزدیکتر از همیشه، از دور نمودار می‌شود.

اگر شرکت‌ها در عصر دیجیتال رونق گرفته‌اند، آنگاه در مورد رابطه بین کار خلاق و نوآوری در تکنیک چه می‌توان گفت؟ وب، برای خیال‌پروان تکنولوژیکی می‌تواند بهشت خلاقیت‌های مشترک، با هنر و دانشی که برای لذت محض تولید می‌گردد، باشد. کتاب «ظهور طبقه خلاق» (۲۰۰۲) اثر ریچارد فلوریدا، ظهور «اقتصاد اطلاعاتی» را ستایش می‌کرد، جایی که کارگران از پیش کنترل ابزار تولید را بدست گرفتند؛ زیرا این ابزار در سر آنها قرار داشت. تنش بین اخلاق پروتستانی و خلاقیت غیر متعارف حل می‌گردد، زیرا منفعت‌جویی و لذت‌جویی، جریان اصلی و جریان جایگزین به یکدیگر مبدل می‌شوند. تیلور اشاره می‌کند که در واقع ایدئولوژی خلاقیت به طور فزاینده‌ای برای یک اقتصاد سوددهی مبتنی بر اجافه مفید گشته است. در یک کلاف در هم پیچیده، از اخلاق خلاق مستقل-استعاره‌ای برای هنرمند فقیر اما از لحاظ معنوی کامل- برای توجیه پرداخت کم و ناامنی شغلی استفاده می‌شود. کارگر ایده‌ال با مشخصات سنتی ذوق هنری خلاق مطابقت دارد: مبتکر، سازگار، وقت زیادی می‌گذارد و انتظار پاداش کمی دارد. به کارگران کارخانه گفته شده است، «وقتی کسی کارمند اپل است، پول نباید مسئله‌ای محسوب شود». دانشجویان لیسانسیه تشویق می‌شوند که خود را با نقاشان و هنرمندان مقایسه کنند. تا اینکه وقتی امکان تصدی شغل استاد دائمی وجود نداشت، بهتر خود را برای فقر آماده کرده باشند.

در «درس یک استاد» اثر هنری جیمز، نویسنده‌ای جوان در پی وقفه کامل خود به هنر، با هراسی فزاینده به آینده‌ای که توسط استادش برای او طراحی شده است، گوش فرا می‌دهد. نه فرزند، نه آسایش مادی، نه ازدواج- زیرا همه این‌ها، «طلایی» که او ظرفیت ایجادش را داشت، می‌توانست تیره و کدر سازد. او مقاومت می‌کند: «هنرمند-هنرمند! آیا او در هر حال مرد نیست؟» بررسی تیلور از «فرهنگ ازاد» به همان موضع، هر چند از نظر جنسیت خنثی- می‌رسد. او تصدیق می‌کند که «سرنوشت هنرمندان خلاق این است که بین دو قلمرو ناسازگار ارزشی قرار گرفته و بین آن دو پاره شوند»: از یک طرف، تولید فرهنگی شامل «قانون اقتصادی محصولات و

کار است»: از طرف دیگر، آن مستلزم «فرم بالایی از ارزش که ما با هنر و فرهنگ مرتبط می‌کنیم» می‌باشد. آنچه که وی نشان می‌دهد این است که برای کارگران فرهنگی، شرایط در حوزه اول [حوزه اقتصادی] بطور شدیدی بدتر شده است؛ اگر چه وعده عصر دیجیتال-شرایط دسترسی جهانشمول، دموکراتیک-است، اما پاداش اندکی عرضه می‌کند؛ با اضافه کردن فریاد یکی به بداهنگی دیجیتال، بحث معقولی ایجاد نمی‌شود. ترانه‌سرایی به تیلور می‌گوید پخش ۴۷۶۸۰ بار در اسپوتیفای به اندازه فروش حق امتیاز فروش یک صفحه گرامافون است، در حالی که آیتونز می‌تواند ۳۰ درصد و یا بیشتر را بردارد. ایدئولوژی «فرهنگ آزاد» اینترنت هوشیارانه روابط نابرابر اجتماعی را پنهان می‌کند: غول‌های دیجیتال برنامه‌های رایگان، ایمیل و مضمون را به صورت طمع‌های برای به قلاب کشیدن مخاطبان در جهت فروش تبلیغات به کار می‌گیرند؛ با تلاش هنرمندان مستقل قرار است که آثارشان با همان شرایط ارائه شود.

تیلور با تأسّف تجربه کشفِ اینکه فیلم مستند خود، «بررسی زندگی»- مصاحبه با فلاسفه که دو سال طول کشید- حتی قبل از آنکه در سینما به نمایش در اید توسط بیگانگان بطور آنلاین توزیع گشته، را تشریح می‌کند. وقتی که او ضمن نامه‌نگاری با مسئولین توضیح می‌دهد که نیاز به چند ماه برای جبران هزینه‌های فیلم اش دارد، قبل از اینکه مجانی آنلاین شود، به او پاسخ دادند (با فحش و ناسزا) که فلسفه متعلق به همه است. «من به توی جنگ کپی‌رایت سکندری خوردم». او شک ندارد که قانون کپی‌رایت غیرقابل دفاع است. در سال ۱۹۷۸، حقوق انحصاری نویسندگان در ارتباط با آثارشان به هفتاد سال پس از مرگ‌اشان افزایش یافت، و اصل اولیه کپی‌رایت به عنوان پاداش یا انگیزه‌ای برای تولید فرهنگی را، بیهوده و مسخره نمود. در عوض، او نشان می‌دهد که این قانون به تعداد انگشت‌شماری از شرکت‌های تجاری مشوق مادی داد تا «چیزهای جدید ایجاد نکنند، بلکه بخش‌های بزرگی از آنچه که تابحال وجود داشته است را بخرند». «پلت‌فرم مردم» قویاً در جهت یک رفرم در سیستم کپی‌رایت، که در ذات خود، از کار دفاع کند، به بحث و مجادله می‌پردازد و خواهان یک رابطه «حمایت متقابل» بین «انهایی که کار خلاق می‌نمایند و کسانی که گیرنده آن هستند»، می‌باشد. تیلور تعدیدِ نگرانی دیدرو را نقل می‌کند:

آدمی می‌تواند صاحب چه مالی باشد اگر یک کار فکری-میوه منحصر بفرد تربیت او، مطالعاتش، شب‌هایش، عمرش، تحقیقاتش، مشاهداتش؛ اگر بهترین ساعات، زیباترین لحظات زندگی خود؛

اگر افکار خودش، احساسات قلبش، با ارزش ترین قسمت وجودش، که نابود نمی‌شود، که او را جاودانه می‌سازد- به او تعلق نگیرد؟

بر خلاف امید مشتاقان تکنولوژیکی برای اشکال جدید همکاری خلاق، اکثر محتوی فرهنگی آنلاین، توسط کمپانی‌های تجاری با استفاده از فرایندهای معمولی تولید می‌شوند. تیلور متذکر می‌شود، اینترنت «منحنی قدرت» کالاهای فرهنگی، با تسلط تعداد انگشت‌شماری از آثار پرفروشی که بیش از هر زمان دیگری بر یک «دُم» در حال رشد که اساساً خواننده، دیده و یا شنیده نمی‌شوند، را سرزیر کرده است. نت‌فلیکس، که بیش از ۴۰ درصد عرض اکثریت شبهای مردم آمریکا را در بر می‌گیرد، گزارش می‌دهد که ۱ درصد فیام‌های تاپ‌جوابگوی ۳۰ درصد از اجاره فیلم‌های آن می‌باشد؛ ۱۰ فیلم محبوب یوتیوب، ۸۰ درصد از کل نمایش‌های آن را تشکیل می‌دهد. تیلور از خالی شدن از قشر متوسط اظهار تأسف می‌کند- اثری کمتر مطابق عرف که هیچ‌گاه در ورای محل دنج متخصصین، ظنینی ندارند.

بویژه «میانه گم‌شده» وقتی که او از فیلم و موزیک به روزنامه‌نگاری برمی‌گردد، معنی پیدا می‌کند. صنعت اخبار، یک محیط ویران شده دیگر، در عصر دیجیتال است. با روزنامه‌های محلی و روستایی که خصوصاً در ایالت متحده به سختی ضربه خورده‌اند؛ تعداد خبرنگارانی که پایتخت کشورها را پوشش می‌دهند بین سال‌های ۲۰۰۳ و ۲۰۰۹ نصف شده است. حتی در «بی‌اریا» پر رونق، نشریه اوکلند تریبون تعداد خبرنگارانش از دویست در سال‌های ۱۹۹۰، امروز به کمتر از یک دوجین کاهش یافته است. همچنان که تیلور اشاره می‌کند، در حالی که شما می‌توانید با یک کلیک به نیویورک تایمز، گاردین بریتانیا و گلوب‌اند میل کانادا دسترسی پیدا کنید، روزنامه‌های محلی شما احتمالاً بسته شده‌اند. دفاع او از این حرفه، دفاعی کلاسیک بر پایه این عقیده است که خبرنگاران باید به مثابه ناظرین دموکراسی در برابر جهل و فساد عمل کنند. سیاستمداران را به حسابرسی فرا خوانده و حوادث سراسر جهان را از هاله ابهام نهانی در آورده و در صفحات اول-چه کاغذی، چه دیجیتالی- منتشر کنند. اما، در اتاق‌های خبر مدرن، گزارش‌های عمیق بین‌المللی تقریباً منقرض شده است: او می‌نویسد، در سال ۲۰۰۶، رسانه‌های امریکایی، چه در چاپ و چه سخن‌پراکنی، فقط از طرف ۱۴۱ خبرنگار خارجی در کشورهای بیگانه حمایت می‌شدند. بودجه‌ها به سمت نسخه‌های دیجیتالی و آنلاین مجلات، کانالیزه شده است، مانند

هافینگتون پست؛ اخبار/فید خوان‌هایی مثل گاوکر (Gawker) یا سایت‌های «رسانه‌واگیر» مانند بازفید (Buzzfeed) بسط و توسعه یافته‌اند. با این حال بمب ساعتی که حلق اویز خبرنگاران خارجی است، مدت‌ها قبل از ظهور وب در حال تیک‌تاک کردن بود. در اینجا دوباره، مشکلات جدید عمدتاً مشکلات قدیمی با چهره‌های مختلف هستند: روندهای مدتها قبل مشهود، در دهه ۹۰ به مجرد آنکه عصر دیجیتال کنترل را بدست آورد، شتاب سرگیجه‌آوری بخود گرفت. مدل اصیل روزنامه، سوده‌های حاصله از تبلیغات چاپی را صرفه‌گراترین اما در عین حال گم‌خواننده‌ترین صفحات خود می‌نمود، صفحات بین‌المللی، با مخاطبان -جدول کلمات متقاطع و خوانندگان کسب و کار با ورزش و طرفداران ستارگان و شایعات- با هم پیوند می‌خوردند. آنلاین، بخش‌های روزنامه‌ها جدا و مخاطبان با هم دسته‌بندی نمی‌شوند، که بنوبه خود اجازه می‌دهد خوانندگان مستقیماً به اخباری که دوست دارند بروند، بدون آنکه نیازی به نگاه و یا پرداخت- برای چیز دیگری داشته باشند.

دستورالعمل‌های شرکت آمریکا آنلاین برای مدل جدید هافینگتون پست، جهت‌گیری آینده را نشان می‌دهد: ویراستاران باید چشم‌هایشان را به رسانه‌های اجتماعی و فراوب (استریمینگ) دوخته تا روند موضوعات را تعیین کنند، با جفت کردن این‌ها با عناوین بهینه شده برای موتورهای جستجو-اغلب غیر ادبی، اما این امر هیچ اهمیتی ندارد، اگر فقط آن‌ها در بالای لیست جستجو قرار گیرند- و کشاندن هزاران وبلاگ‌نویس و کارمندان نویسنده که دائماً یک جریان بی‌توقف مقالات فشرده شده، و متناسب شده را منتشر می‌کنند. کسانی که محتوی مجله را تعیین می‌کنند از قبل دریک حلقه «محبوب‌ترین» بازخورد محبوس شده‌اند. در همین حال، انتشار سریع اخبار آژانس‌های خبری مانند دویدن در «چرخ گردان موش» می‌باشد -از نویسندگان وایر- کپی انتظار می‌رود به اندازه ده گزارش در روز، دوشیده شوند -اخبار آژانس‌ها به تنها منبعی تبدیل شده است که توسط خبرنگاران متخصص در سراسر جهان تهیه شده است. خبرنگاران آژانس‌ها ممکن است خبرنگاران خوبی باشند، اما حقوق آن‌ها وابسته به وفاداری آن‌ها به تعهد بی‌طرفی کارفرمایان می‌باشد و فقط می‌توانند آنچه را بگویند، که یک نفر دیگر قبل از آنها، معمولاً در موقعیتی رسمی، آن را گفته است.

مدل صعودی برای اخبار در عصر تبلیغات- گرای دیجیتالی به معنی ارائه آن چیزی که ما قبلاً در

موردش خوانده‌ایم، می‌باشد، خواه قیمت نفت باشد، خواه آخرین نتایج تنیس؛ اکثر سرویس‌های اینترنتی، محتوی را بر اساس الگوریتم‌هایی که مبتنی بر رفتار گذشته است، فرم می‌دهند. ما می‌توانیم اخبار را شخصی کنیم، محتوی را «کارداری» و به اشتراک گذاریم، اما در پروسه، «آنچه ما می‌خواهیم به طرز مشکوکی به آنچه که ما از پیش داشته‌ایم، منجر می‌شود، بیشتر از همان - معادل فرهنگی گرفتن دوش گرم است.» خبر/فیدخوان‌ها برای «جلب نظر» است. همچنان که یک رنجبر جوان در «عصارخانه فیدخوان» توضیح می‌دهد: «من در حدود ۱۱۰۷ برابر بیشتر برای لینک داستان آبکی لیندسی لوهان پول کسب کرده‌ام نسبت به وقتی که اخبار اصیل و بکر را گزارش داده‌ام». سایت‌های خبری مستقل آنلاین می‌توانند دچار قطعی سرمایه شوند. بعد از بسته شدن «بالتیمور اکساماینر» در سال ۲۰۰۹، خبرنگاران سعی کردند تا یک سایت گزارش-عمیق، «تحقیق ارا»، همزمان با ارا سان دیگو، مین پست یا پروپوبلیکا، راه‌اندازی کنند. تیلور می‌نویسد، بنظر می‌رسید، «یک مثال درخشان از آنچه بسیاری امید دارند که آینده رسانه-جدید شود» باشد، که «بهترین کفش چرمی خبرنگاری مکتب قدیم» با اینترنت به عنوان «یک پلت‌فرم سریع و مقرون به صرفه در امر توزیع» ترکیب می‌شود. خبرنگاران پیشگام «روزنامه نگاری تحقیقی حوادث»، افشاگری‌های سو، استفاده دولتی و پلیس را منتشر و به روز می‌نمایند، و خواننده را به کمک می‌طلبند. پس از کمتر از یک سال، آن‌ها ورشکست شدند. شخصی که در ارتباط با تیلور بود به کار در شرکت محلی وابسته به فاکس مشغول شد، تا اینکه بتواند به دکتر مراجعه کند.

پلت‌فرم مردم با یک مانیفست پایان می‌رسد- که این حرکتی بلندپروازانه‌تر از اکثر کتاب‌های دیگر در مورد فرهنگ دیجیتال است، حتی اگر متأسفانه با توجه به آنچه که قبلاً رخ داده است، خواسته‌های تیلور محدود بنظر می‌رسند. او از فکر ملی کردن ابا دارد- اینجا هیچ چیز معادلی مانند «اجتماعی کردن مراکز داده‌های» یوگنی موروزوف وجود ندارد- و جنبش نرم‌افزار آزاد با پیشگامانی چون ریچارد استالمن و دیگران را با عنوان «ازادی برای تعمیرکار» را دست کم می‌گیرد. در عوض او خواهان مقررات و تنظیمات بیشتر برای ارائه‌دهندگان خدمات و پلت‌فرم‌های عمده است؛ بهبود قوانین پهنای باند؛ معرفی نوعی از قوانین گلاس-استیگال [قوانین محدودیت‌های بانکی در آمریکا در سال ۱۹۳۲ م.] برای رسانه‌ای جدید، که با زور، تولید

محتوی را از ارتباطات جدا کند و از این رو از دور جدیدی از ادغام عمودی جلوگیری کند؛ وضع یک مالیات بر صنعت تبلیغات؛ فشار بر سیلیکون ولی برای پرداخت مالیات با نرخ بالاتر؛ هزینه‌های عمومی بیشتر در عرصه «فرهنگ مردمی»، هنر و رادیو و تلویزیون عمومی (به سیستم آموزشی اشاره نمی‌شود). او در «جنگ کپی‌رایت»، خواهان اصلاحات است تا لغو یا «کپی‌لفت». بطور عمومی، تیلور معتقد است که ایدئولوژی «فرهنگ آزاد» که توسط مشتاقان وب ترویج می‌شود بر محور توزیع متمرکز است و با مبهم کردن، در نهایت باعث کاهش مردم و حمایت اجتماعی که زمینه تولید فرهنگی را فراهم می‌کند، می‌گردد. او در پی اصلاح و توازن از طریق یک طرز فکر بلند مدت‌تر «زیست محیطی» است، که بر پایه سیاست مصرف اخلاقی و «تجارت عادلانه» قرار دار تا بتوان انرا فرهنگی نامید که «پایدار» و «منصفانه» - بر خلاف «رایگان» - است.

از بسیاری جهات، پلت‌فرم مردم در جزئیات بسیار قوی است، با افشای اهداف خیلی ویژه (مانند این اسطوره که کتابخوان الکترونیکی برای محیط زیست خوب است؛ بنا بر گزارش نیویورک تایمز، یک کیندل منابعی به اندازه چهار دوجین کتاب مصرف می‌کند و جای پای کربن آن صد برابر است). تیلور یک گزارش باارزش و ابهام‌زدا از چشم‌انداز فعلی فرهنگ آمریکا ارائه می‌دهد. کتاب، در اسناد تجربی قوی، اما در درک و آنالیز ساختاری ضعیف‌تر است. این احساس وجود دارد که همه موضوعات در اینجا در سطح باقی می‌ماند. اگر چه هدف اعلام شده وی کشف «نیروهای اجتماعی-اقتصادی که اینترنت و فن‌آوری را شکل می‌دهند» می‌باشد، تمام آنچه که برای ما در این جعبه برای شیوه توضیح علل عرضه می‌شود، تذکر گذرنده ارزش سهام است. تیلور، از نظر سیاسی خودش را «یک ترقی‌خواه» می‌داند- در کتاب جملات فراوانی وجود دارند که با «ترقی‌خواهی مانند من» آغاز می‌شود- که ظاهراً اشاره به بخشی از اراء آمریکایی دارد که در اطراف دموکراتهای چپ، نیشن (The Nation) و دموکراسی نو (Democracy Now) قرار دارد. او نقاط قدرت، حس قدرتمند خشم اخلاقی و نفرت از بی‌عدالتی، و نقاط ضعف- مخصوصاً یک کوته‌نظری که می‌تواند نابینا در دیدن دنیای فراتر از مرزهای آمریکا باشد و در تحلیل نقش عملی حزب دموکرات برای وال استریت و سیلیکون والی ناکام می‌گردد- را تقسیم می‌کند.

پلت‌فرم مردم هیچ‌گاه این واقعیت را که دولت او باما نه فقط به ادامه گسترش حالت مراقبت جهانی ریاست کرده است، بلکه بطور کاملاً استثنایی با نخبگان سیلیکون والی رابطه گرمی داشته

است. را به مصاف نمی‌کشد. در حالی که گوگل، فیس‌بوک و همکاران، حامیان پروپاقرص دموکرات‌ها بوده‌اند، یک‌دَر گردان شاهد رفت و آمد کارکنان و ایده‌ها بین تکنولوژی و «انجمن‌های» اطلاعاتی بوده است. در کتاب تیلور، بطرز کاملاً تعجب‌آوری، خیلی کم در مورد قهرمانان دیجیتال که خشم رئیس‌جمهور سلیکون والی را در آورده‌اند: میننگ، اسنودن، سوارتز، گفته می‌شود. هر چند که اقدامات آنان از قطورترین و عالمانه‌ترین کتاب‌های انتقادی در افشای روابط قدرت در دنیای دیجیتال، موثرتر بوده است. به طور مشابه، مانیفست تیلور می‌توانست قویتر باشد اگر او به ورای رودخانه ریو گراند نگاه کرده بود. این که کمپانی‌های آمریکایی صاحب مقدار زیادی از زیرساخت‌های وب، چه سخت‌افزار چه نرم‌افزار، هستند، پیامدهای متفاوتی در خارج از مرزهای ایالات متحده دارد. در راه رسیدن به آنچه که استالمن «استقلال کامپیوتری» نامیده است، دولت لولا در برزیل در پروژه‌های نرم‌افزار آزاد-آزاد به معنی رها تا اینکه رایگان - بیش از یک دهه قبل، شروع به سرمایه‌گذاری نمود. دولت کوریا در اکوادور همان مسیر را در پیش گرفت. یک رویکرد تطبیقی‌تر بین‌المللی می‌تواند نور بیشتری بر این که چه شرایطی به روزنامه‌نگاری تحقیقی آنلاین اجازه موفقیت می‌دهد، بی‌افکند؛ در فرانسه، مدیای پارت مبتنی بر اشتراک، بعد از پایه‌گذاری آن شکوفا شد. چرا که سردبیر سابق لوموند، ادوی پلنل در سال ۲۰۰۷، برخی از بزرگترین فسادهای سیاسی این کشور را افشا نمود.

در حالی که تیلور ایده نرم‌افزار آزاد را با عنوان «آزادی برای تعمیرکار» رد می‌کند، در نظر اول، چیزی واقعی در مورد تنگ‌نظری در برنامه سیاسی آن مجسم می‌گردد، او شیوه‌گرایی که این تنگ‌نظری می‌تواند منجر به پیامدهای قابل توجهی گردد، وقتی که ما چارچوب را گسترده نموده و یک تصویر اجتماعی‌تری را آزمایش کنیم، را در نظر نمی‌گیرد. در حالی که شاید کاربر شخصی علاقه‌ای به ور رفتن با، مثلاً لینوکس کرنل، ندارد بلکه می‌خواهد بسادگی از آن استفاده کند، این واقعیت که آن می‌تواند دست‌کاری شود فضایی از عامل اجتماعی باز می‌کند که چندان بدیهی نیست. از آنجا که هر کس می‌تواند به تمام کد در هر لحظه‌ای دسترسی داشته باشد، برای هر نهاد، سرمایه یا دولتی، غیر ممکن است که بتواند کنترل قطعی بر کاربران بر اساس خود کد را تثبیت کند. و از آنجا که نتایج این پروسه اشتراکی است، هیچ‌کس نمی‌تواند علاقه شخصی در «تعمیرکاری» داشته باشد تا اینکه مستقیماً از این آزادی نفعی ببرد. با نرم‌افزار غیر-آزاد، فرد

باید بسادگی به آن کسی که، یا سازمانی که آن را بوجود آورده است، اعتماد کند. با نرم‌افزار آزاد، این «هر کس» از نظر اجتماعی باز است، با مسئولیتی که در نهایت بر عهده جامعه خود کاربران قرار دارد.

در حالی که موضوع اعتماد ممکن بود در چند سال پیش خیلی بی‌خاصیت بنظر رسد، از آنجا که زندگی ما بطور فزاینده‌ای در میانه زیر ساخته‌های نرم‌افزاری قرار دارد، و بویژه بعد از اسنودن، این کاملاً آشکار است که چنین چیزهایی می‌تواند پیامدهای مهم سیاسی در بر داشته باشند. مثلاً، این اصلاً غیر معمول نیست که نرم‌افزارهای غیرآزاد، مجهز به «درب پشتی» مخفی باشند تا اینکه برنامه‌های ثالث بتوانند به جمع‌آوری اطلاعات در مورد کاربران بپردازند. اژانس‌های اطلاعاتی می‌توانند میکروفن یا دوربین تلفن شما را روشن کرده و به آنچه که انجام می‌دهید یا می‌گویید، پی ببرند. با نرم‌افزار آزاد، مشکل بطور قابل توجهی کاهش می‌یابد، چرا که دنیایی از کاربران وجود دارد که متوجه چنین خطراتی هستند، آماده و قادر به رفع، در صورت وجود چنین خطراتی. این مسائل - و توانایی جلوگیری از نظارت و یا اشکال ظریف مداخله تکنولوژیکی توسط برنامه‌های ثالث - ربط اشکالی با روزنامه نگاران، کنشگران، روشنفکران متعهد و کارگران فرهنگی دارد، و موضوعات مرکزی پلت‌فرم مردم محسوب می‌شوند.

ظاهراً هنوز کاملاً ممکن است در ورای میدان دید فناوری بزرگ و نظارت دولت زندگی کرد، و واقعاً «عوام» بسیاری وجود دارند که از این استقلال می‌توانند پشتیبانی کنند. استفاده از موتورهای جستجوگر بدون ردیاب، نظیر داک‌داک‌گو به جای گوگل، همچنین یک همیاکننده ایمیل که به مسائل امنیتی توجه می‌کند مانند کولاب (Kolab) (بویژه وقتی که با رمزگذاری ترکیب شود)، یا یک کنشگر آزاد مانند رایزآپ (Riseup) یا این‌ون‌تاتی/اتیستیچی (Inventati/Autistici) تا اینکه یک سرویس مبتنی بر آگهی مانند جی‌میل، که از توانایی‌اش در تحلیل پست همه تغذیه می‌کند، می‌تواند بطور قابل توجهی ردپای داده‌های یک فرد را کم کند. یک شبکه اجتماعی فدرال مانند دیاسپورا می‌تواند جایگزین فیس‌بوک شود؛ به جای اندروید گوگل می‌توان از سیستم عامل نرم‌افزار آزاد رپلیکانت استفاده کرد؛ اونکلاد می‌تواند همان کارکردی را که دروپ باکس دارد، عرضه کند. این لیست می‌تواند گسترده‌تر شود: prism-break.org که توسط پنگ ژونگ اداره می‌شود و در شمال فرانسه، احتمالاً به طور مجازی، قرار

دارد، دنیایی از پیشنهادات را ارائه می‌کند.

موانع عمده خروج در چنین مقیاس بزرگی در این مسیر عبارتند از، اول، گرایش خود-تقویت‌کننده برای تثبیت است، که باعث می‌شود مثلاً پیوستن به فیس‌بوک را بسیار ساده کند، اما رها کردن آن را بسیار مشکل؛ دوم، وسوسه استفاده ساده از خدماتی که مجانی و در دسترس هستند، در حالی که برنامه‌های جایگزین معمولاً وقت‌گیر یا پولی یا هر دو هستند. با این حال، یک سیاست فرهنگی اینترنتی باید سپاسگذار از کار برنامه‌نویسان نرم‌افزارهای رایگان بوده و باید تلاش به باز کردن چنین امکاناتی نماید. بعد از افشاگری‌های ویکی‌لیکس و اسنودن، نشانه‌هایی از یک اتحاد در حال ظهور میان هکرها و روزنامه‌نگاران به چشم می‌خورد، چنانچه The Intercept پلت‌فرم آنلاینی که توسط گلن گرین‌والد، جرمی اسکاویل و لورا پویتراس مستندساز راه‌اندازی شد، گواه این ادعاست. تیلور قطعاً حق دارد که ما نیاز داریم به نیروهای اجتماعی-اقتصادی که تکنولوژی‌های دیجیتالی را فرم می‌دهند توجه کنیم. شاید هدف یک استراتژی مؤثر در مقابل چنین دشمنان قدرتمندی، باز کردن جبهه‌های متعدد باشد؛ باید از پیشروی‌های واقعی، هر چند کوچک، استقبال نمود. پیچیدگی داستان جیمز این بود که استاد، مقلد آثار هنری خود را به اسم هنر به سوئیس فرستاد، و بلافاصله با معشوقه آن مرد جوان ازدواج کرد. به عبارت دیگر، درس عبرت این بود که همه چیز فقط مادی بود. کارگران جوان فرهنگی امروز، ممکن است تاکنون این درس را آموخته باشند.

برگرفته از نیولفت‌ریویو شماره ۹۲، مارس-آوریل ۲۰۱۵

Emilie Bickerton, Culture After Google, New Left Review, No 92, Mar/Apr 2015

پروفسور نانسی فریزر استاد علوم سیاسی و اجتماعی در نیو اسکول نیویورک است. او کتاب‌های متعددی پیرامون فلسفه سیاسی، تئوری بحران و فمینیسم نگاشته است. آخرین کتاب وی سرنوشت فمینیسم: از سرمایه‌داری دولت-مدیری تا بحران‌های نفولیب‌رالی است. در زیر می‌توانید مصاحبه جو لیتلر، عضو هیئت تحریریه مجله سوندینگر، را با نانسی فریزر را مطالعه کنید.

سرنوشت فمینیسم سوسیالیستی

مصاحبه جو لیتلر با نانسی فریزر

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمه: ۵۵۰۶

کتاب جدید شما سرنوشت فمینیسم - گزینه‌ای از آثار شما در طی سی سال گذشته - از جمله شامل مقاله شما «پس از دستمزد خانوادگی» از سال ۱۹۹۴، می‌باشد. و شما در آن استدلال می‌کنید که هیچکدام از مدل‌های «نان‌اور عام» (که در آن مادران در پی تقلید الگوهای اشتغالی مردان هستند) و برابری مراقبت‌کننده (که در آن زنان برای کار تمام وقت در خانه مزد می‌گیرند) راضی‌کننده نیستند. در عوض، شما پیشنهاد مدل مراقبت‌کننده عام - که هم مرد و هم زن از نظر ساختاری میزان فشار را تقسیم می‌کنند - را به عنوان راه حلی عادلانه‌تر مطرح می‌کنید. شما فکر می‌کنید که چه پیشرفتی در زمینه تقسیم لذات و رنج‌های مراقبت از بچه صورت گرفته است؟

در ایالات متحده، پیشرفت بسیار کمی، اگر وجود داشته باشد، صورت گرفته است. در عوض ما به سمت مدلی حرکت می‌کنیم که شاخه‌ای است در امتداد خطوط طبقاتی. طبقه‌ای از زنان با تحصیلات عالی، با تجربه، طبقه متوسط و یا بالا وجود دارد که عملاً بصورت مدل نان‌اور عام زندگی می‌کند. یعنی، زنان سعی در رقابت با مردان، تحت شرایط مردانه، در مشاغل بسیار رقابتی دارند. در حدی آن‌ها موفق به انجام آن می‌شوند، زیرا آن‌ها مسئولیت‌های مراقبتی خود را به گردن طبقه دیگری از زنان بسیار فقیرتر - چه در خانه‌های شخصی، در مراکز مراقبت از کودک مبتنی بر سود یا خانه‌های سالمندان مبتنی بر سود - انداخته‌اند. ما هرگز در ایالات متحده سیستم رفاه اجتماعی نداشته‌ایم که با مراقبت‌کردن بر پایه حقوق دستمزدی، بدین معنی که در آن بازنشستگی، حق بیکاری و بیمه‌های اجتماعی محاسبه شود، رفتار کند. و در واقع مدل مراقبت‌دهی بخشی از نگرش فمینیستی سوسیالیستی است که نیاز به بازنگری کل شکاف بین تولید و بازتولید، که از نظر من برای جوامع سرمایه‌داری کاملاً تعیین‌کننده

است. دارد. بنابراین برای شروع، آن نیاز به تغییرات ساختاری بسیار عمیقی دارد. در عوض ما شاهد هژمونی یک مدل از فمینیسم لیبرالی هستیم که اصلاً با این موضوع دست و پنجه نرم نمی‌کند: خیلی ساده، آن بدنبال این است که به زنان مرفه اجازه دهد زندگی که از نظر اجتماعی مردانه است داشته باشند، در حالی که زنان دیگر را به حال خود رها می‌کند. از نظر تاریخی، بهترین کشورها در رابطه با این موضوع، کشورهای اسکانداویناوی سوسیال دمکرات بوده‌اند، اما آن‌ها نیز از نظر سیاسی بسرعت دستخوش تغییرات گشته و بیش از پیش لیبرال‌تر و نئولیبرال می‌شوند.

شما در آثارتان اغلب در مورد مبادله اقتصادگرایی ناقص به جای فرهنگ‌گرایی ناقص هشدار داده‌اید، و بر ترکیب هر دو رویکرد تأکید نموده‌اید. خود شما چگونه توسط سیاست بازنشاسی و بازتوزیع شکل گرفته‌اید؟

من در بالتیمور، مریلند در زمانی که یک شهر مبتنی بر تبعیض نژادی جیم کرو محسوب می‌شد، بزرگ شدم. تجربه سازنده من در زندگی‌ام، در سال‌های اولیه نوجوانی، مبارزه برای لغو تبعیض نژادی - برای برچیدن جیم کرو [قوانین جیم کرو قوانینی محلی بودند که در آمریکا بین سال‌های ۱۸۷۶ تا ۱۹۶۵ رایج و مبتنی بر جداسازی نژادی بود. م] - بود. این مبارزه‌ای برای به رسمیت شناختن متقاعدکننده‌ترین نوع عدالت بود. و مانند بسیاری از افراد هم نسل من، من بسرعت از آنجا به مبارزات ضد جنگ ویتنام پیوستم. من با مارکسیسم در شکل نامتعارف، دموکراتیک و چپ جدید ان مواجه شدم. این روشی در اختیار من قرار داد که بتوانم از نظر مفهومی در مورد مبارزات مختلف بر علیه اشکال مختلف سلطه که در این دوران بشدت معمول بود، فکر و تلاش نمایم. و بزودی موج دوم فمینیسم آغاز شد و به آن ترکیب اضافه شد. حالا، همه این‌ها در زمان رفاه نسبی شکل گرفتند. من فکر نمی‌کنم که ما در چپ نو و جنبش موج دوم فمینیستی خیلی نگران چگونگی حمایت از خودمان بودیم. البته ما جوان بودیم، و ما اغلب بچه نداشتیم؛ اما بنوعی این احساس وجود داشت - که بعداً ثابت شد خیالی خام بیش نبود، اما با وجود این احساسی قابل لمس بود - که اولین مدل جهانی رفاه سرمایه‌داری کینزی ادامه خواهد یافت. ما قطعاً چشم‌اندازی در مورد طبقه داشتیم، و ما خیلی خوب درک می‌کردیم که نژادپرستی با فقر و استثمار رابطه داشت. اما ما از طریق نگاه کردن در یک عدسی تحلیلی شبه مارکسی سوسیالیست - فمینیستی فکر می‌کردیم آنچه که یک پیشروی مطمئن سوسیال - دموکراتیک بنظر می‌رسید، به معنی آن بود که بازتوزیع بطور نسبی بدون مشکل بوده و ما

می‌بایستی برای عرضه اهمیت بازشناسی در اشکال سنتی مارکسیستی و تفکر اقتصادی که در آن زمان حتی در سوسیال دمکراسی نیز غالب بود، مبارزه می‌کردیم. ثابت شد که آن تفکر غلط بود. من بزودی وقتی که دهه ۱۹۸۰ به دهه ۱۹۹۰ رسید، و نقد اقتصاد سیاسی در میان جنبش‌های جدید، جنبش‌های جانشین چپ نو بشمول فمینیسم گم شد، خودم را بیش از پیش عصبی یافتم. من احساس کردم که در حال کسب یک تحول یک‌طرفه از سیاست بازشناسی بودیم. از نظر من بازشناسی همیشه زمانی منطقی بود که به بعد سیاسی اقتصادی جامعه متصل می‌گشت. و گر نه - حتی با فمینیسم - زنان بر پایه یک مجسمه قرار داده خواهند شد و کلمات تو خالی بسیاری در باره اهمیت کار مراقبتی نثارشان می‌گردد، اما این فقط اخلاق تقریباً ویکتوریایی احساساتی است، مگر آنکه آن به اقتصاد سیاسی ارتباط داده شود. به این دلیل من شروع به گفتن این نمودم که «ما نقد زیادی از نوع مبتذل اقتصادگرایی داشتیم - اجازه ندهیم دچار همان اشتباه شده و در نهایت مرتکب نوعی از فرهنگ‌گرایی مبتذل شویم.»

مهمتر از همه، در ایالات متحده و همچنین در جاهای دیگر دنیا، یک تغییر پارادایم نسبت به ابعاد بازشناسی وجود داشت، و جالب اینکه آن دقیقاً زمانی که شکل‌گیری سوسیال دمکراسی کنیزی در حال ویرانی بود، بوجود آمد. ما شاهد تجدید حیات شگفت‌آوری از ایده‌های لیبرال بازار آزاد بودیم که همه فرض کرده بودند برای همیشه در زباله دانی تاریخ جای داده شده بودند. ظهور نئولیبرالیسم درست در زمانی که جنبش‌های چپ عمدتاً برای رهایی بر فرهنگ و بازشناسی متمرکز شده بود، ترکیب بسیار خطرناکی را تشکیل دادند: در واقع نقد اقتصاد سیاسی درست در زمانی حذف شد که آن بیش از هر زمان دیگری مورد نیاز بود. اما شرایط امروز کاملاً متفاوت است. بحران سال ۲۰۰۸ شیپور بیدارباش بود. امروز نقد اقتصاد سیاسی نگرانی بزرگ مردم است، چنانکه پذیرش شگفت‌آور توماس پیکتی، او را تبدیل به یک عزیز رسانه‌ای تبدیل کرده است. بنابراین قطعاً همه چیزها در حال تغییر است و این خوب است.

شما تشخیص بسیار قوی از اینکه چگونه موج دوم فمینیسم توسط نئولیبرالیسم به همکاری پذیرفته شد، داده‌اید. اما دقیقاً در مورد کدام فمینیسم صحبت می‌کنید؟ جنبش/کنشگران فمینیستی، فمینیسم اکادمیک یا جریان حاکم فمینیسم رسانه‌ای؟

منظور من یک فرم مسلط از فمینیسم لیبرالی است که شامل عناصر غالب هر سه جریانی که شما نام

بردید می‌شود. بدیهی است که آن شامل فمینیسم رسانه‌ای، و اکنون‌های فرهنگ عامه‌پسند (مانند مدیر عامل اجرایی فیس بوک شریل سندبرگ) می‌گردد. و آن همچنین شامل خطی از جنبش فمینیستی می‌شود (اگر ما بتوانیم هنوز در مورد «جنبش» فمینیستی صحبت کنیم؟ که این خود سؤال دیگری است. برای همین من گفته بودم که جریان اصلی فمینیسم تبدیل به چیزی چون یک گروه علاقمندان شد تا یک جنبش): اگر فعالانی که بر روی مسائلی مانند حقوق باروری یا خشونت بر علیه زنان کار می‌کنند، این مسائل را در رابطه با یک نقد اجتماعی گسترده‌تر که شامل نقد اقتصاد سیاسی نیز می‌شود، قرار ندهند آنگاه آن‌ها نیز سهواً، چه بخواهند و چه نخواهند، فمینیسم لیبرالی را تغذیه می‌کنند.

از آنجا که فمینیسم اکادمیک اشکال بسیار مختلفی بخود می‌گیرد، بسیار پیچیده است. رشته‌های مهمی از فمینیسم کاملاً لیبرالی در دانشگاه وجود دارند: بخصوص در ایالات متحده. اما همچنین بخش‌های فرهنگ‌گرایی که خود را بسیار رادیکال تلقی می‌کنند نیز وجود دارند و قطعاً نمی‌توان آن‌ها را لیبرال در نظر گرفت ولی اغلب ناخواسته جریانی را تغذیه می‌کنند که تأکید بر بعد «بازشناسی» به هزینه بعد «توزیع مجدد» دارند. من اینکه جریان‌های الترناتیو، من جمله در دانشگاه و جنبش‌های مختلف اجتماعی وجود دارند را ارج می‌گذارم. اما فکر نمی‌کنم که این‌ها تاکنون به گونه‌ای دور هم جمع شده باشند که بتوانند یک پروژه مخالف را ارائه دهند.

آیا این قرائت گرامشی است؟

بله. هیچ سلطه‌ای تاکنون کامل نبوده است - همیشه دگراندیشی، اختلاف، اپوزیسیون و غیره وجود دارد. اما تا آنجا که این پراکنده و منزوی باقی می‌ماند و قادر نباشد خود را در دستور کار - در مباحث عمومی - قرار دهد آنگاه چیزی شبیه یک بلوک ضد-هژمونی، یا پروژه، وجود ندارد. من فکر می‌کنم یک فمینیسم رادیکال سوسیالیستی در دوره قبل‌تر بود که جایگاه ضد هژمونیک داشت. اما آن در طی حدود بیست و پنج سال گذشته بشدت تضعیف شده است. عناصری از آن باقی است. نسل‌های جدید بوجود آمده که گونه‌هایی از یک سنت رادیکال و یا سوسیالیستی را انتخاب و توسعه داده‌اند، اما این‌ها پراکنده باقی‌مانده است. اینجا، منظور من فمینیسم به تنهایی نیست. من فکر می‌کنم که می‌توان دلایل موازی برای بسیاری از جنبش‌های اجتماعی مترقی و رهایی بخش آورد - مبارزه همجنسگرایان نیز بطور فزاینده‌ای لباس لیبرال و مصرفی به تن می‌کند. البته من کاملاً از برابری

ازدواج و حتی برابری همجنسگرایان در ارتش آمریکا پشتیبانی می‌کنم. اما، همانطور که می‌دانید، این مبارزات لزوماً خط مقدم سیاست سوسیالیستی را تشکیل نمی‌دهند.

اما آیا شما هرگز نگران به حداقل رساندن تأثیر آن‌هایی که خود را به عنوان فمینیسم سوسیالیستی در طی این دوره شناسایی و عمل کرده و شعله را فروزان نگه داشته‌اند، نبوده‌اید؟ مثلاً در بریتانیا، شما می‌توانید شیلا روبرت‌هام، الیزابت ویلسون، لین سگال و یا بناتریکس کمپبل... را در نظر بگیرید، آیا نگران کوچک کردن تأثیر افرادی که به نئولیبرالیست نبودن ادامه داده‌اند، نیستید؟

بله، زیرا من خودم هم در همین گروه قرار دارم - شما می‌دانید، این‌ها دوستان و خواهران و رفقای من هستند. اما من فکر می‌کنم، رک و پوست کنده، که ما باید اعتراف کنیم نفوذ ما زیاد نیست. من قطعاً احساس نمی‌کنم که نفوذی داشته باشم. من می‌توانم از فمینیست‌های دیگر آمریکایی نام ببرم که در همین دسته قرار می‌گیرند. بریتانیا ممکن است کمی متفاوت باشد: شما قطعاً یک سنت مستمر تر و وزین تر از مارکسیسم، سیاست اتحادیه‌های کارگری دارید و شما دارای حزب کارگر هستید (که ما هرگز در آمریکا نداشته‌ایم). ما در ایالات متحده، دارای فرهنگ سیاسی هستیم که عمیقاً فردگرا و اراده‌گرایانه است و هر تلاشی برای عرضه تفکر ساختاری و انتقادی مواجه با سربالایی و در جهت خلاف آب شنا کردن است. ما در ایالات متحده، یک مورد افراطی هستیم، اما من فکر نمی‌کنم که ما استثنا باشیم. افراطی‌گری ما روشنگر این امر است آن چه که در جاهای دیگر در جریان است شکل کمتر افراطی به خود می‌گیرد.

کدام فمینیسم بطور مشخص الهام بخش شماست و افکار شما را شکل می‌دهد؟ کدام نظریه پرداز فمینیستی الهام بخش شماست؟

من باید بگویم که در آن زمان در مورد خودمان اینطور فکر می‌کردیم که باید از نقطه صفر شروع بکار کنیم. آن وقت دوره شگفت‌آور جسارت بزرگ بود. ما از جمله، متفکرانی چون شولامیت فایرستون، کترین مک‌کینون و کیت میلر را داشتیم، و ما دارای احساس ابداع چیزی بسیار جدید بودیم. من با هیچکدام از آنان کاملاً موافق نبودم - من اغلب بطور کاملاً قابل توجهی مخالف بودم. اما با این وجود، چیزی در این جسارت وجود داشت - ایده اینکه تو می‌توانستی دنیا را تغییر دهی، تو

می‌توانستی یک دیدگاه تحلیلی کاملاً جدیدی را ارائه کنی. و واقعاً بعدتر بود که من شروع به مطالعه تاریخ اندیشه فمینیستی کردم - زیرا آن تاریخ پاک شده بود. ما به آن دسترسی نداشتیم. من به کالج زنان، براین ماور، با میراث تاریخی «فمینیسم جوراب بلندابی» رفتم، جایگه عقیده بر این بود «ما می‌توانیم هر چیزی را که مردان می‌توانند، انجام دهیم»، و ما به مطالعه متون کلاسیک و فلسفه می‌پرداختیم، اما از ما هرگز خواسته نشد که سیمون دو بووار را بخوانیم. بعد از این بود که من سیمون دو بووار، ماری ولستون کرافت و فمینیست‌های درون سنت مارکسیستی چون الکساندرا کولونتای را کشف کردم. من باید بگویم که تجربه اصلی من، بودن در میان بخشی از یک نسل فوق‌العاده‌ای بود - که به درست یا غلط - تصور می‌کرد ما نظریه فمینیستی را از ابتدا ابداع نمودیم. البته ما دچار اشتباهات بسیار زیادی بخاطر اختراع دوباره چرخ شدیم، زیرا منابعی در دسترس ما قرار داشت که از وجود آنان بی‌خبر بودیم.

دو بووار هنوز هم الهام بخش من است. من تازه تدریس در یک سمینار فلسفه فمینیستی را بپایان برده‌ام و مشغول بازخوانی ترجمه جدیدی از جنس دوم، که شگفت انگیز است، هستم. من مجدداً تحت تأثیر قدرت تفکر او هستم (که البته به معنی حمایت از خود چهارچوب اگزستانسیالیستی نیست). من همچنین *انقیاد زنان*، اثر میل را خوانده‌ام. آن‌ها اثری عالی، قوی و الهام‌بخش هستند، اگر چه مهر زمان خویش را بر خود دارند و دقیقاً آن چیزی نیست که ما امروز بدان نیاز داریم. اما تجربه ما در روزهای اولیه موج دوم این بود که چیزی وجود نداشت و ما خودمان همه چیز را باید از ابتدا می‌ساختیم.

می‌توانید در مورد حضورتان در کنشگری و مسیر آن چیزی بگوئید؟

همانطور که گفتم، من سلسله‌ای از مبارزاتی را از سر گذراندم که برای رادیکال‌های نسل من کاملاً مشترک است: لغو تبعیض نژادی، جنبش حقوق مدنی. فیلم جان واترز *اسپری* مو در بالتیمور جریان دارد، و اگر چه آن البته یک روایت خیالی است، اما آن بعضی از نقاط تاریخ زندگی خودم، از جمله لغو تبعیض نژادی یک پارک تفریحی، که تقریباً در آخر فیلم است، را در بر می‌گیرد. من آنجا بودم، ما در بطن آن حوادث واقعی که کارگردان باز می‌گوید «قرار داشتیم». و شو تلویزیونی «روز سیاهان» - بچه‌ها برای رقص با موسیقی جدید راک می‌رفتند - آن واقعی بود! ما یک بار در هفته، شو «روز سیاهان» داشتیم، چرا که ما نمی‌توانستیم رقص نژادی مختلط را تجسم کنیم. باری، این برای من یک

آغاز بود. من در کوران مقاومت جنگ ویتنام بسیار فعال شدم و در فیلادلفیا (در آن زمان من در کالج بودم) سازمان‌دهی راهپیمایی‌هایی که مردان شرکت نموده و کارت خدمت نظام را می‌سوزاندند، یا کارهای مشابه انجام می‌دادند، را ترتیب می‌دادم. بعداً در گروه دانشجویان برای یک جامعه دمکراتیک (اس. دی. اس.) فعال بودم و برای اولین بار در زندگی‌ام با مارکسیسم آشنا شدم.

در ایالات متحده، بخاطر مک کارتیسم (که یک وقفه اسیب‌زا در سنت رادیکال کشور بود)، افرادی مثل من، که از یک خانواده طرفدار چپ نیامده بودند، دچار یک نوع ضعف حافظه اجتماعی گشتند. از این رو آن مانند یک روشنایی بود، ناگهان تو یک راه ممکن دیگری از تفکر را کشف می‌کنی که هرگز بخشی از آموزش و پرورش نبوده و یا بطور غیر رسمی بتو منتقل نمی‌شد. کشف مارکسیسم، و انتقاد ضدامپریالیستی و ضداستعماری، برای من اهمیت زیادی داشت. وقتی که من از دانشگاه فارغ‌التحصیل شدم، من واقعاً می‌خواستم که یک انقلابی تمام وقت بشوم. من به نیویورک نقل‌مکان کردم و در مورد مسکن با متروپولیتن کانسیل که اعتصاب مستاجران حول مسائلی مانند گرمای نامناسب، مشکل موش‌ها و همه شرایط بد مسکن را سازماندهی می‌کرد، همکاری نمودم. همچنین، من متعلق به یک گروه کوچک سوسیالیستی، شبه فرقه‌ای که از «دانشجویان برای یک جامعه دمکراتیک» جدا شد، بودم. بعداً، در اوایل سال‌های ۱۹۷۰ من با فمینیسم آشنا شدم. سالها پس از آنکه دوره فوق لیسانس شدم. در ابتدا این احساس مشترک در بسیاری از ما وجود داشت و ما در آن روزها واقعاً در انتظار یک نوع انقلاب سوسیالیستی در کوتاه مدت بودیم، اما بزودی روشن گشت که چنین اتفاقی نخواهد افتاد. آنگاه می‌سوزی، من متوجه شدم که نیاز به یک برنامه دراز مدت‌تر در زندگی‌ام دارم. در این نقطه بود که من به خودم گفتم، «بسیار خوب، من به فلسفه علاقه دارم، بذار ببینم من دل خواندن یک دکتر را دارم». اما من تحصیلات عالی‌ام را با شکل‌گیری خود طی ده سال کنشگری، ترکیب نمودم. من باید بگویم که در کالج و در مقطع تحصیلات عالی چیزهای زیادی یاد گرفتم، اما اگر بخواهم یک چیز را انتخاب بکنم، مهم‌ترین آموزش من طی سال‌های کنشگری بود. و من فکر می‌کنم واقعاً در آنجا بود که من یاد گرفتم «نظریه انتقادی» چیست حتی اگر واقعاً معنی دقیق این عبارت را نمی‌دانستم. و بعد از آن، بهترین چیزی که در مورد خودم می‌توانم بگویم این است که من یک کنشگر پشت میز نشین هستم. من اساساً دانشگاهی هستم و سعی می‌کنم تا حدی یک روشن‌فکر قلمرو عمومی باشم.

نظرتان در مورد جنبش اکوپای چیست؟

قابل توجه‌ترین چیز برای من در مورد جنبش اکوپای سرعت ظهور آن، رشد و کسب حمایت گسترده در بسیاری از شهرهای ایالات متحده، و جنبش‌های هم‌ریشه در اروپا و مناطق دیگر جهان بود. نترسنجی‌هایی وجود داشتند که سه هفته بعد از شروع آن نشان می‌دادند نزدیک به ۷۰ درصد از امریکایی‌ها از اهداف جنبش اکوپای حمایت می‌کردند - نتایجی بهتر از تی پارتی! این بسیار بی‌نظیر بود. اما پس از اخراج، چگونه باد آن سرعت خالی شد، و چقدر کم از آن باقی مانده است. در واقع آنچه که از جنبش اکوپای نیویورک باقی ماند، خود را به عملیات امداد توفان ساندی بدل کرد. آن تقریباً دستور کار سیاسی را حذف کرد. این نیز چیز کم‌نظیری بود - چگونه چیزی چنان نویدبخش انقدر سریع ناپدید می‌شود؟ من باور دارم که احساسات باقی است: آن در دسترس است، و می‌تواند در لحظه مناسب و در راهی مناسب دوباره فعال شود.

داستان اکوپای وال استریت را من کمی از درون می‌شناسم، اگرچه در مورد جنبش‌های اشغال جاهای دیگر نمی‌توانم چنین چیزی بگویم. اما من بخوبی بسیاری از عناصر کلیدی که ستون فقرات آن محسوب می‌شدند را می‌شناسم، و آن‌ها قشری از افراد جوانی بودند که واقعاً هیچ تجربه‌ای از مارکسیسم نداشتند (و اینجا، بنوعی، ما به جایی برمی‌گردیم که قبلاً در مورد آن صحبت کردیم). و همه در این یا آن فاز پرخش فرهنگی تحصیل کرده بودند - و ناکافی بودن آن را درک می‌کنند و خواهان یک نقد ساختاری عمیق هستند، که در مورد سرمایه‌داری و ۱٪ صحبت می‌کنند، اما در واقع دارای تکوین فکری زیادی نیستند؛ و برای آن‌ها انارشیزم - و تا حدودی نوعی ضد کمونیسم - معرف یک دورنمای رادیکالیسم واقعی است. بنابراین این کنشگران جوان یک موضع اصولی در مخالفت با اشکال سازمانی و پایدار و مانند این‌ها دارند. این یک ایده آشنا در تاریخ چپ نو است، از نظر من، تأکید بیش از حدی بر «فرایند» و اجماع و دموکراسی مستقیم و اقدام مستقیم، و بی‌اعتمادی به نهادها، و بی‌اعتمادی به میانجیگری و غیره. یک مشکل محسوب می‌شود. من با این موافقم که اشکال نهادی موجود مشکل ساز هستند و حامل بار سنگینی هستند. اما سؤال این است که چگونه روش‌های جدیدی ابداع کنیم که این انرژی‌ها را نهادینه کنند طوری که آن‌ها اسراف نشوند: طوری که فقط مثل بخار به هوا نروند.

بیا بید دوباره به «فرهنگ‌گرایی» برگردیم. حوزه‌ای وجود دارد که فرهنگ و سیاست را در نقد سیاسی سوسیالیستی بهم پیوند می‌دهد، و آن مطالعات فرهنگی است. که مثلاً آثار استوارت هال و انجلا

مک‌روبی، با قدرت فرهنگ نئولیبرالیستی را به نقد می‌کشند. من کنجکوم رابطه شما را با مطالعات فرهنگی بدانم، چرا که ترافیک زیادی در این حوزه در کارهای شما دیده نمی‌شود. شما در گفتگوی خود در لندن در سال ۲۰۱۴ عنوان کردید که شما خواهان «راه‌اندازی مجدد نظریه انتقادی برای قرن بیست و یکم» هستید؛ اما همانطور که علی راتانسی برای من توضیح داد، تئوری انتقادی اولیه بشدت نگران فرهنگ بود، در حالی که در آثار شما این موضوع بسیار کم است - و در آن‌ها بیشترین دغدغه در رابطه با مسائل اجتماعی-سیاسی وجود دارد. شما چگونه کار خود را با «امر فرهنگی» و مطالعات فرهنگی ارتباط می‌دهید؟

در اینجا ابعاد مختلفی وجود دارند. اول اینکه من فکر می‌کنم که ما بایستی بین مطالعات فرهنگی در بریتانیا و آمریکا تفاوت قائل شویم. آثار ری‌موند ویلیامز، ای. پی. تامپسون (از بعضی جهات) و البته استوارت هال، مرکز بیرمنگام، همه این‌ها یک سنت قابل توجه است. من مطمئن هستم که انجلا مک‌روبی ادامه‌دهنده شایسته‌ای برای آن سنت است و من مطمئن هستم که افراد دیگری وجود دارند که من نمی‌شناسم. اما مطالعات فرهنگی در ایالات متحده، هر چند که دارای همان نام است، واقعاً متفاوت بود: آن به گونه‌ای فرهنگی بود که من فکر نمی‌کنم بریتانیا هرگز این سنت را داشت. من فکر می‌کنم که مطالعات فرهنگی بریتانیا کاملاً در مورد پیوند فرهنگ، امر اجتماعی، امر سیاسی، اقتصاد سیاسی نمونه بود. این از آن چیزهایی است که من خیلی دوست داشتم که در ایالات متحده گسترش می‌یافت، اما هرگز نیافت. شاید هم‌اکنون، دوباره، همه چیز بخاطر برجسته شدن بحران اقتصادی، بحران مالی و بحران سرمایه‌داری، تغییر کند. شاید ما در شرایطی باشیم که این نوع از مطالعات یکپارچه‌تر فرهنگی توسعه و گسترش یابد. من خوشحالم که در ایالات متحده، افرادی مانند ون‌دی براون را می‌بینم، که فکر می‌کنم جز جنبه فرهنگی این‌ها هستند، نقدهای بسیار جدی از نئولیبرالیسم را پرورانده‌اند، و قرائت‌های جالبی از اینکه چگونه آن در سطح فرهنگی عمل می‌کند، دارند. بنابراین از نظر من لحظه بسیار مناسبی برای این نوع از ادغام مجدد فرا رسیده است.

از لحاظ تئوری انتقادی اولیه مکتب فرانکفورت، این داستان تا حدی پیچیده‌ای است. زمانی در سال‌های ۱۹۳۰، زمانی که شما یک ترکیب میان رشته‌ای از مسائل، من جمله قانون، داشتید، پولاک در باره سرمایه‌داری انحصاری - شما همه انواع چیزهای در جریان را داشتید. اما آنچه که واقعاً مهر خود را بر تاریخ تئوری انتقادی، خصوصاً آثار هورکهایمر و ادورنو در باره فاشیسم و حوادث پس از آن را زد، اساساً نوعی از احساس ناامیدی بود. (استثنا، جالب مارکوزه بود - من به او بزودی اشاره خواهم کرد).

این یک حس ناامیدی است که در دیالکتیک روشنگری به یونانیان، به قبل از سقراط و هومر باز می‌گردد. آن فکر می‌کند که تخم سلطه خیلی زود کاشته می‌شود، و نوعی از قطار تاریخی غیرقابل کنترل به یک سلطه کامل منجر می‌گردد، جامعه اداره شده، انسان تک بعدی، بدون امکان انتقاد و غیره. آن فرهنگ را مطلقه نمود. این نوع بسیار مشکل‌ساز فرهنگ‌گرایی است. هابرماس نماینده تلاشی برای یک نوع اصلاح است، اما این نیز داستان پیچیده‌ای است. قسمت بزرگی از جریان‌های پست-هابرماسی تئوری انتقادی وارد یک تخصص انضباطی شده است: افرادی که مشغول فلسفه اخلاق هستند، فلسفه قانون، تئوری سیاسی از تئوری اجتماعی جدا شده است. این فرهنگ‌گرایی نیست؛ این نوعی سیاست‌گرایی، یا اخلاق‌گرایی یا قانون‌گرایی است - با تمرکز آگاهانه بر تئوری قانون اساسی. من درک می‌کنم که هیچ‌کس نمی‌تواند همه چیز را انجام دهد، و تخصص‌های دانشگاهی وجود دارند، اما من فکر می‌کنم که این یک نتیجه غم‌انگیز برای نظریه انتقادی است: آن تلاش برای فکر کردن در مورد کلیت جامعه را از دست داده است، چیزی که هابرماس، در مراحل اولیه، در آن جهت تلاش می‌کرد، چه بد چه خوب. هونت ممکن است یک استثنا باشد، اما فکر نمی‌کنم آنچه که او انجام می‌دهد کافی باشد. اما بقیه افراد کارهای بسیار محدودتری را انجام می‌دهند. به همین خاطر من فکر نمی‌کنم که ما بتوانیم در تئوری انتقادی (منظور تئوری انتقادی در معنای محدود کار در سنت مکتب فرانکفورت است) یک پارادایمی بیابیم که بلندپروازی میان رشته‌ای مکتب فرانکفورت اولیه را داشته باشد. من فکر می‌کنم ادورنو/هورکهایمر به بن بست رسیده است.

اما وقتی که من مشغول جمع‌آوری برداشت‌های مختلف برای سمینار فلسفی فمینیستی که من قبلاً اشاره کردم، بودم بطور اتفاقی به یک مقاله باورنکردنی از کارهای اولیه مارکوزه برخورد کردم «فمینیسم و مارکسیسم»، که در اولین شماره نشریه‌ای بنام *مطالعات زنان* در ابتدای دهه ۱۹۷۰ به چاپ رسید. این یک مقاله فوق‌العاده است که او در آن ذکر می‌کند چگونه دانشجویان زن او را تحت فشار قرار داده‌اند، و او شروع به کاوش در مورد رابطه بین فمینیسم و سوسیالیسم می‌کند. این بسیار هیجان‌انگیز است: شما هرگز چنین چیزی را از هورکهایمر، ادورنو و یا حتی هابرماس پیدا نمی‌کنید. مارکوزه مرد بسیار متحیرکننده‌ای بود که جوابگوی جریانات زمان خود در ایالات متحده بود.

من به شیوه‌ای که شما همچنان در دفاع از فمینیسم سوسیالیستی استدلال می‌کنید بسیار علاقمند هستم - و در سخنرانی لندن شما، این احساس شما بیشترین تشویق شب را به همراه داشت. گاهی بنظر می‌رسد که یکی از جاهای کمی که با «اظمینان» می‌توان گفت که یکی سوسیالیست است - حتی

در دانشگاه‌ها - در رابطه با فمینیسم است. در جریان اصلی بریتانیا در چند دهه گذشته سوسیالیسم به حاشیه رانده شده است و به یک کلمه بسیار کثیف بدل شده است (اگر چه فکر می‌کنم نشانه‌های تغییر آن وجود دارد). آیا شما می‌توانید بگوئید که کدام اصطلاحات از نظر شما مولدترین و یا بیشترین پتانسیل را برای آزادی بخشی دارد؟

در ایالات متحده کلمه سوسیالیسم انقدر منزوی شده و در طی چند دهه گذشته خارج از دستور کار قرار گرفته بود که در واقع کمی از بدنامی‌اش کاسته شده است. من پذیرای اصطلاحات دیگر هستم - من احساس نمی‌کنم که به هر دلیلی کلمه سوسیالیسم باید در مرکز هر چیزی باشد. اگر ما بتوانیم کلمه دیگری را بیابیم که ظرفیت بیشتری برای بسیج مردم داشته باشد، من هم علاقه‌مند هستم. من نیز می‌پذیرم. من می‌خواهم فشار بیشتری بیاورم تا مطمئن شوم که این تبدیل به نوعی ماست مالی کردن و عیب پوشی نشود. من در این لحظه هیچ اصطلاح دیگری ندارم.

علاقه واقعی من به دو رشته مربوط است. اول، مشکل سنتی کار - محور استعمار که همیشه در مرکز سوسیالیسم بوده است - آنچه که من «داستان جلو» مارکس می‌نامم. من می‌خواهم آن را به جنبه محیط زیستی سرمایه داری متصل کنم، «داستان پس» ی که انقدر وخیم می‌شود که آن را مجبور به ورود در داستان جلویی می‌کند. دوم، داستان بازتولید اجتماعی است. در حالی که فمینیست‌ها از نظر تاریخی سهم مهمی در بازتولید اجتماعی دارند، اما من فکر نمی‌کنم که آن فقط یک مسأله فمینیستی است. این کل پیچیده‌ای از جامعه، آموزش و پرورش است؛ این فقط مربوط به آنچه که در منازل خصوصی می‌گذرد نیست، بلکه تلاشی برای توسعه یک اقتصاد اجتماعی، همبسته - در مسکن، در آموزش و پرورش، در ارائه خدمات اجتماعی - در مقابله با بحران است. آن ایجاد تعاونی است، آن مبتنی بر تلاش انجمن‌هاست. این‌ها در نهایت ممکن است کفایت نکنند، اما این آن جانیست که بیشترین انرژی و سازماندهی وجود دارد.

بعداً ما مسأله بازسازی مؤسسات سیاسی را داریم. من فکر می‌کنم همه این‌ها باید به گونه‌ای بهم وصل شوند... و ما بدنبال یک کلمه هستیم - «در» چه چیزی؟ در یک مبارزه ضد سرمایه داری؟ در یک مبارزه سوسیالیستی؟ آن نباید به تنهایی «سوسیالیستی - فمینیستی» باشد، بلکه «اگو - سوسیالیست - فمینیست - دمکراتیک»! خیلی خوب خواهد بود که برای این برچسبی وجود داشته باشد که فقط ایده کار - محوری سوسیالیسم را نشان نمی‌دهد - حتی اگر آن مسائل همچنان فشار ایجاد می‌کنند - و گر نه تا حدی تنگ نظرانه بنظر می‌رسد؛ و فقط «سوسیالیست - فمینیست» نباشد، که آن نیز

ارزیابی من-یکه اوای قدیمی از مد افتاده دارد-ان یکه برهه بود. من فکر می‌کنم ما بدنبال چیزی حتی گسترده‌تر هستیم اما ما نمی‌دانیم آن را چه بنامیم. این اصطلاحی است که قطعاً یک تجدید حیات را می‌بیند.

بهم بستن سوسیالیسم و فمینیسم همیشه دغدغه فکری شما بوده است. بنظر می‌رسد محیط زیست بتازگی در کارهای اخیر شما ظاهر شده است...

بله، این چیزی است که مدتها در ذهنم بوده است اما کاملاً اخیراً به یک نگرانی سیستماتیک تبدیل شده است. و این مربوط به پروژه فعلی من است، اگرچه این پروژه چند سال قدیمی است اما هنوز چیزهای زیادی در جریان است، یعنی این مربوط به تئوری بحران است. این نوع از انتقاد کاملاً از مد افتاده است: به عنوان دترمینیستی، مکانیکی، اقتصادی، غایت شناختی-و همه کلمات «بد» دیگر رد شده است. و بعضی از این واژه‌ها ممکن است برای برخی از برداشت‌های تئوری بحران/نقد بحران بجا و مناسب باشند. اما با این وجود، ما خود را در شرایط بسیار وخیم و پیچیده بحران می‌یابیم. و من باور دارم که ما نیاز به توسعه، و بازسازی، نوعی از تئوری بحران داریم که طعمه چنین اعتراضاتی نشود. و بوضوح، بعد محیط زیستی باید در جلو و مرکز آن باشد. این به معنی تقلیل نیست، اما آن عمیقاً با پویایی بازتولید بحران‌های اقتصادی، مالی و اجتماعی گره خورده است. درست وقتی که من این هدف از تئوری بحران را در نظر گرفتم، دریافتم که من دیگر نمی‌توانم بعد محیط زیستی را در حاشیه قرار دهم. من مجبور بودم آن را در جلو و در مرکز قرار دهم. من مطالعات بسیاری نموده‌ام: مهمتر از همه در سنت اکو-سوسیالیستی، بشمول سنت اکو-فمینیست-سوسیالیستی. و من باید بگویم این تجربه بسیار هیجان‌انگیزی است که من -به شکلی سیستماتیک- در پی درک مشکلاتی که برایم تازگی دارد، را تجربه می‌کنم، تا اینکه ببینم به نوعی می‌توانم چیزی را بیابم که کمکی برای بدنه این تفکر باشد. من آن را در سمینارهای خود آموزش می‌دهم و آن یک تجربه هیجان‌انگیز است. در مورد آن در آینده بیشتر خواهم نوشت.

سؤال آخر من این است: آثار شما کاملاً روشن و واضح و بسیار مؤثر هستند. احساس شما برای مخاطبان در طی این سال‌ها چه تغییری کرده است؟ برای چه کسی می‌نویسید؟

همانطور که من در مورد پیشینه شخصی خود قبلاً صحبت کردم، داشتن یک پا در در دانشگاه و پای دیگر در جنبش‌های اجتماعی همیشه هدف دلخواه من است. و من نمی‌خواهم به رشته‌ای محدود شوم. قطعاً مقالاتی وجود دارند که من تلاش می‌کنم با چیزی کار کنم که پیچیده و اکادمیک است - من در اینجا راجع به بعضی از مقالات اولیه‌ای که راجع به هابرماس نوشتم فکر می‌کنم، که در آن‌ها من واقعاً تلاش می‌کردم دریابم چه جواب فمینیستی برای افکار وی می‌توانم ارائه دهم. این یک بدنه کاملاً پیچیده‌ای از افکار است و مقاله خیلی قابل وصولی نیست. اما در همان زمان من مقالات دیگری نوشتم که بیشتر قابل وصول بودند. اگر چه، بزرگترین پشیمانی من، این است که وقت زیادی برای نوشته‌های روزنامه‌ای ندارم. من سال گذشته مقاله‌ای در گاردین به چاپ رساندم، و برای من بسیار شگفت‌آور بود که آن چقدر سریع درک شد، و من فکر کردم «من باید از این کارها بیشتر بکنم!» اما واقعیت این است که من هنوز تمام وقت تدریس می‌کنم، و سرپرستی تعداد زیادی از پایان‌نامه‌ها را بعهده دارم؛ و تعهد اولیه من نوشتن مقالات فلسفی و تئوریک است، چیزی که من فکر می‌کنم نقطه قوت من است و می‌توانم بیشترین کمک را بنمایم.

در گذشته من به پروسه‌ای وابسته بودم که شاید زمانی بیشتر قابل اعتماد بود، و بین نوشتن اکادمیک و مخاطبان برون دانشگاهی جریان داشت. موج دوم فمینیسم، در ابتدای زندگی شغلی من، یک رله انتقالی فوق‌العاده بود. ایده‌های دانشگاهی و اکادمیک به آسانی در جنبش جریان می‌یافتند و برعکس: نویدها و ایده‌هایی که خارج از دانشگاه توسعه می‌یافتند، بسرعت جذب و تدقیق می‌شدند. من فکر می‌کنم آن دوران فوق‌العاده‌ای بود، جایی که ایده‌ها بیرون می‌آمدند و آن ایده‌ها به این یا آن شکل قدرت می‌گرفتند. اوضاع تغییر کرده است. هنگامی که فمینیسم دانشگاهی تر شد، ایجاد چنین پیوندهایی بسیار سخت‌تر گشت. شاید ما هم‌اکنون در دورانی بسر می‌بریم که این امر دوباره در حال تغییر است: جایی که گرسنگی شدیدی در تمام عرصه‌های تفکر وجود دارد. اما در حال حاضر من در یکی از وضعیت‌های فوق‌العاده «فقر وقت» بسر می‌برم، و من احساس می‌کنم که یک مقدار مشخصی وقت دارم و باید حسودانه خود را برای کارهای تئوریکی که می‌خواهم انجام دهم، محافظت نمایم.

خیلی ممنون برای وقتی که در اینجا صرف کردید.

این راه خوبی برای صرف وقت است!

The fortunes of socialist feminism, Jo Littler interviews Nancy Fraser,
Soundings, winter 2014

مصاحبه زیر با وندی براون حول محور تفکر انتقادی، جستارها و تناقضات آن است. براون صحبت خود را در مورد تفکر انتقادی به مثابه تلاش روشنفکرانه پایان ناپذیری که نباید در یک پروژه خاص خلاصه شود، آغاز می‌کند. سپس در ادامه، پیرامون حاکمیت، حقوق بشر، جهان سوم، فمینیسم و دموکراسی سخن می‌گوید.

وندی براون یکی از نظریه پردازان سیاسی عصر ماست. او آثار متعددی از جمله در مورد قدرت، حقوق شهروندی، نئولیبرالیسم، حاکمیت، دموکراسی، سکولاریسم دارد که اکثراً با قرانتهی جدید از مارکس و فوکو همراه است. او استاد علوم سیاسی در دانشگاه کالیفرنیا است.

این مصاحبه توسط لورا یوسیا، سر دبیر نشریه «Critica Contemporanea Revista de Teoria Politica» در ارگوئه در سال ۲۰۱۳ صورت گرفته است.

در باره تفکر انتقادی امروز

مصاحبه لورلا یوسیا با ونلی براون

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۳۳۱۸

شما چه برداشتی از تفکر انتقادی امروزی دارید؟

تفکر انتقادی می‌تواند هر چیزی باشد. اما برای من این اصطلاح نوید تلاش فکری را می‌دهد که وقفه درک اشکال و آثار قدرت و نیز توسعه قضاوت‌های صحیح در مورد آن‌ها می‌گردد. تفکر انتقادی همچنین وعده انتقاد از عقل سلیم و نقد اصل واقعی حاکم (این دو ممکن است دو چیز مختلف باشند) را می‌دهد. آن قول روشن کردن فرضیات و سامان‌های عقلی و منطقی که پیکربندی قدرت حاضر را مطمئن می‌سازند، و بی‌اثر نمودن مفروضات حاضر را می‌دهد. تفکر انتقادی هرگز نمی‌تواند همه این کارها را یکباره انجام دهد و هرگز نمی‌تواند آن را برای همه جنبه‌های چشم‌انداز سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی عملی کند. این فقط به معنی رها کردن اندیشه یک چشم‌انداز جهانی یا حقایق جهانشمول نیست؛ این همچنین رها کردن محاسبات کلی نیز می‌باشد. مثلاً، امکان این وجود ندارد که در مورد نظم جنسی که توسط یک اروپا محور در حال خیزش سکولار تضمین می‌شود، چرخش‌های منطقی نئولیبرالی که پس از بحران سرمایه مالی بکار بسته شده است، و رابطه ظهور زاغه نشین‌های جهانی با پدیده افول حاکمیت دولتی بطور عمیق و انتقادی فکر کرد. هر کدام از این‌ها مهم است، اما همه آن‌ها را نمی‌توان در یک پروژه عظیم نقد تئوری انتقادی در هم آمیخت. تفکر انتقادی به معنای واقعی کلمه تعداد نامحدودی از اماج و دهلیزهای تحلیلی دارد.

در طی چند سال اخیر، کتاب‌های جمعی متعددی مانند پیشامد، هژمونی، جهانشمولی:

گفتگوی معاصر در مورد چپ، دموکراسی در چه شرایطی؟ و ایده کمونیسم با همکاری متفکرانی از جمله ارنستو لاکلاو، اسلاوی ژیژک، جودیت باتلر، جیرجیو اگامبن، ژاک رانسیر، انتونیو نگری و خود شما برجسته شده است. آیا شما فکر می‌کنید که این همکاری‌ها، سیگنال تولد و یا تحکیم محیط روشن فکر چپ‌گرا است؟ اگر چنین است، با آن چه می‌توان کرد؟ آیا شما خود را جزئی از آن احساس می‌کنید؟

من فکر نمی‌کنم در اینجا تولد و یا تثبیت وجود دارد. اما من عقیده دارم که فعالیت در یک سبک پست‌مارکسیستی، شکل گرفته توسط مارکسیسم و در عین حال رها از آن، تسهیلاتی در نوعی باز بودن و دامنه تفکر چپ در دهه‌های اخیر ایجاد کرده است؛ آن به ما اجازه می‌دهد که با نوعی خلاقیت فردی و همکاری جمعی عمل نموده و نه از طریق جنگ‌های فرقه‌ای پای‌بندی به مکتب‌های مختلف. خوب این است که با مکتب‌های فکری کاری نداشته و نیز قادر به جذب منابع فکری گوناگون، از ارسطو گرفته تا هگل، از اسپینوزا تا فانون، از ماکیاولی تا لاکان باشیم. باید گفت که همیشه یک تمایل در بخشی از روشنفکران، حتی روشنفکران چپ، وجود دارد که بیش از حد به یکدیگر رجوع کرده و یک دنیای کاذب با هم ایجاد کنند. این حماقت تنوریسین‌های مارکسیست اروپا در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بود، و ما بایستی جانب احتیاط را گرفته و آن را در محیط پست-مارکسیستی تکرار نکنیم. ارزش تفکر انتقادی با این اندازه‌گیری نمی‌شود که تا چه حد آن توسط دیگر روشنفکران چپ پذیرفته شده بلکه تا چه حد آن در روشن کردن جهان مفید است.

آیا شما فکر می‌کنید که امروز یک پروژه سیاسی چپ باید (و یا می‌تواند) وجود داشته باشد، اگر چنین چیزی میسر باشد؟

در جهانی با طیف گسترده و متنوعی از اشکال و اختلافات سیاسی و فرهنگی، نمی‌تواند یک پروژه چپ وجود داشته باشد. جهانی شدن نتوانسته و هرگز نخواهد توانست یکنواختی و یا

همزمانی سیاسی ایجاد کند، حتی اگر آن بعضی از مشکلات مرتبط با همی چون مهاجرت (همراه با بیگانه ستیزی) سلب مالکیت اقتصادی، دموکراسی-زدایی و غیره را تولید می‌کند. چپ اسرائیل، هر آنچه که انجام می‌دهد، باید بطور مداوم با ریشه‌های استعماری خشونت اسرائیل دست و پنجه نرم کند و اشغال فلسطین را به چالش بکشد. چپ افریقای جنوبی با پیامدهای اپارتاید کار می‌کند تا فساد در دولت حاکم ا.ان.سی. را به چالش بکشد، در عین حالی برای دستیابی به عدالت نژادی، جنسیتی، جنسی و اقتصادی تلاش می‌ورزد. چپ اروپا با نئولیبرالیسمی مبارزه می‌کند که از همان ابتدا بر پروژه اتحادیه اروپا حاکم بود و «سیاست ریاضتی» که آن قاره را محاصره نموده است، را طراحی می‌کند. چپ آمریکایی باید کینه نژادی همراه با افول اقتصادی، بی‌محتوی کردن سرویس‌های همگانی از جمله، اما نه فقط آموزش و پرورش، عادی سازی حکومت نئولیبرالی را به چالش بکشد. چپ چین با پروژه پیچیده به چالش کشیدن اقتدارگرایی ضمن احیای نقد سوسیالیستی روبروست. چپ فمینیست مصر ضمن کار با پیامدهای بهار عربی، بخاطر آنکه مصر دارای یک سابقه طولانی از سکولاریسم است، وظیفه بسیار متفاوتی نسبت به چپ فمینیست عربستان سعودی دارد، که نه چارچوبی سکولار دارد و نه در دوران پسا انقلابی بسر می‌برد. این‌ها فقط نمونه‌ای از تفاوت‌هاست و کامل نیست.

بعد از این گفته‌ها، البته ما می‌توانیم اتحاد، همبستگی و انگیزه‌های مشترکی در به چالش کشیدن تداوم جنون عدم کنترل سرمایه مالی و نئولیبرال سازی زندگی روزمره برقرار کنیم. و البته همه جا چپ باید پدیده فروپاشی زیست محیطی کوتاه مدت را در تحلیل خود وارد کند. و ما قطعاً می‌توانیم با هم در مورد اختلافات الترناتیوهای نظم فعلی فکر کنیم. اما پروژه‌های سیاسی چپ که چارچوب لحظه‌ای خود را ترک کنند، سرنوشت نامناسبی خواهند یافت.

معمولاً در امریکای لاتین، پروژه‌های چپ خود را به مثابه تلاشی برای دوباره نویسی حاکمیت ملی درک می‌کنند؛ شما فکر می‌کنید مشکلات این‌گونه پروژه‌های سیاسی چیست؟

اگر بگویم هیچی شما متعجب خواهید شد. هدف حاکمیت ملی هم ضروری و در عین حال امروز برای کار چپگرایان غیرممکن است، خصوصاً تحت شرایط پسااستعماری. و هدف فقط حاکمیت ملی در مقابل استعمار، استعمار نو و جهانی شدن نمی‌باشد، بلکه حاکمیت مردمی نیز هست. این

بدین معنی است که هر جنبش چپگرایانه‌ای به گونه‌ای با مبارزه برای، و حول دولت پیوند خورده است، و این امر درست مدتها بعد از آنکه ما مبارزه کرده‌ایم یا انتقاد دقیق از تحلیل دولت-مرکزی از قدرت را اتخاذ کرده‌ایم، می‌باشد. بنابراین ما باید به طور مداوم خود را با همه آنچه که اشتباه پروژه‌های حاکمیت ملی است یا بدان محدود شده است، هماهنگ سازیم: طلسم امر ملی، امر دولتی، امر جهانی، و در عین حال باقی ماندن در حاکمیت واقعی مردمی-دموکراسی واقعی-در سطح ملی می‌باشد. چنین تناقضاتی در هر هدف سیاسی حضور دارند اما آن‌ها بویژه زمانی حاد می‌شوند که ما به حاکمیت مردمی می‌رسیم، که آن داستانی لازم و متلاطم کننده، اگر نخواهیم راجع به یک ناهنجاری تاریخی صحبت کنیم، می‌باشد.

حقوق بشر یکی دیگر از مسائلی است که چپ امریکای لاتین آن را در چارچوب مبارزات سیاسی خود قرار داده است. شما راجع به این استراتژی چه فکر می‌کنید؟

یک پارادوکس دیگر، یک مورد دیگری از آنچه که گایاتری اسپیواک به عنوان «آنچه که ما نمی‌توانیم نخواهیم» از آن یاد می‌کند. حقوق بشر ارز اخلاقی عصر ماست، و این درست اشکال آن است و نیز به همین دلیل ما توانایی نادیده گرفتن و یا اجتناب از آن را نداریم. آن یک چارچوب کاملاً غیر موثری است برای کنترل اختلافات و ظلم و ستم‌هایی که اغلب به منظور تصحیح یا مقابله با آنان بسیج می‌شود. آن حامل هیچ تحلیلی نیست، راوی هیچ داستان تاریخی نیست، هیچ اقتصاد سیاسی ندارد، هیچ گونه پیچیدگی را تحمل نمی‌کند. آن همواره آنچه را که بطور سیاسی تولید شده است و بایستی بطور سیاسی جبران شود را غیر سیاسی، فردی و حقوقی می‌سازد. آن ساده و ساده کننده است. و با این حال، آن این اصل را که مسائل هر انسانی، بدون توجه به آنکه چقدر نازل و یا حاشیه‌ای باشد را تقدس می‌کند. آن دغدغه آزادی در مقابل رنج سیاسی و امکان تأمین حداقل نیازها-چیزهایی که میلیون‌ها نفر از ساکنین زمین از آن بی‌بهره هستند-را دارد. حقوق بشر نمی‌تواند این چیزها را ایجاد کند اما می‌تواند توجه را به عدم وجود آن‌ها، در بخش‌های بزرگی از جهان جلب کند.

یکی از بزرگترین مشکلات واقعی حقوق بشر در نمونه معاصر آن، انطباق نوعدوستی و بنوبه خود تطابق نسبی نوعدوستی با مداخله نظامی امپریالیستی می‌باشد. یک مشکل واقعی مهم

دیگر، این است که حقوق بشر جایگزین یک تحلیل و پروژه سیاسی گسترده‌تر می‌شود. حقوق بشر لیبرالیسم و دستگاه حقوقی آن را تقدیس می‌کند؛ آن سرمایه‌داری، استعمار، حکومت نئولیبرال را به هم مربوط می‌کند. آن تمرکزش را بر تخطی، نیاز و عزت انسانی گذاشته و در عین حال این چیزها و یا فقدانشان را از قدرتی که شرایط آن‌ها را فراهم می‌کند، منتزاع می‌سازد. آن اثرات قدرت به مثابه قربانی را مادیت می‌بخشد و آن‌هایی را که محسور حقوق بشر هستند را از درک و رسیدگی به منطق عمیق قدرت، جریانات و مقر آن باز می‌دارد.

چگونه تئوری سیاسی می‌تواند با و یا در مورد «شرق» و «جهان سوم» بدون در غلتیدن به گفتمان پدرسالانه، شفقت‌آمیز و یا استعماری سخن گوید و در عین حال طبیعت انتقادی خود را حفظ کند؟

این سؤال عالی است و واقعاً فقط یک جواب وجود دارد، و اینکه تئوری‌های بیشتری باید از این مناطق سرچشمه بگیرد تا اینکه در موردشان باشد. تئوری بیشتری از جنوب جهانی و نه فقط در مورد آن. تئوری‌های بیشتری خارج از اروپا و نه فقط انتقاد از اروپا محوری و گفتمان تمدن غربی. و ترجمه‌های بیشتر از جنوب به شمال، و از شرق به غرب، تا اینکه همیشه در جهت مخالف آن. این به معنی آن نیست که کسانی که در متروپول هستند نمی‌توانند در مورد مناطق و مردمان دیگر نظر بدهند و یا اینکه ما همه باید فقط نماینده خود و در مورد خودمان صحبت کنیم. بلکه بیشتر، مشکل این است که تا زمانی که غرب نظریه‌پرداز است و خارج آن موضوعات تئوری هستند، ترتیبی که مقدس است، خواسته یا ناخواسته، در جایی که «ما» برای، و در مورد «انان» تئوری می‌سازیم زیرا انان تئوریسین ندارند. «انها» طوری طرح می‌شوند که دارای روایت، تجربه، سیاست، فرهنگ و سوژه هستند... اما نه تئوری. حتی با بهترین نیات، این به منزله دنیای اتیکا در مقابل بربرها می‌باشد، غرور امپریالیستی است که غرب بر آن بنا شد.

شما فکر می‌کنید اولویت‌های فمینیسم معاصر چیست؟

این یکی دیگر از آن چیزهای با زمینه مشخص است. هیچ دستور کار جهانشمول فمینیستی وجود

ندارد، و من هر گاه شاهد چنین ترویجی باشم یک می‌خورم. اولویت‌ها برای زنانی که شرایط مختلفی دارند، متفاوت است، و هر گاه این امر توسط تئوری و عمل فمینیستی نادیده گرفته شود، این همیشه بدان معنا خواهد بود که عده‌ای از زنان از مقوله «زنان» حذف شوند. در طی پنج سال گذشته، من بیشتر توجه‌ام جلب حمله اروپا-امریکا به زنان مسلمان، و در همین رابطه، حمله به اسلام بنام آزادی زنان مسلمان شده است. این نمونه خاص معاصر گفتمان تمدن غربی است، که در آن زنان به عنوان حاملین فرهنگ تعیین شده‌اند، منشوری است که از درون آن می‌توان مجموعه‌ای از خود-هذیان‌گویی غرب در مورد سکولاریسم، پیشرفت، لیبرالیسم، و برابری جنسیتی را درک نمود. از این ما می‌توانیم (دوباره) یاد بگیریم چیزی که برای همه فمینیست‌ها قطعی است، به رسمیت شناختن اینکه ما ناتوان از درک کامل موقعیت فرهنگی خود هستیم و (از این رو!) هیچ بخشی از زنان نباید به زنان دیگر بگویند که چه چیزی آن‌ها را رها خواهد ساخت یا آزادی آنان از چه تشکیل شده است.

این را می‌توان به شیوه دیگری بیان کرد: «زن چه می‌خواهد» (همان‌طور که فروید می‌گوید) سؤالی است که بدان نمی‌توان پاسخ داد. این وابسته به مکان، به قراین، حتی شخصی است. حتی برای زنانی از یک محل، زمان، نژاد و طبقه، تفاوت‌های زیادی در اولویت‌ها وجود دارد. مثلاً، در حوزه آزادی باروری، بعضی از زنان بطور عاجلی نیاز دارند و یا خواهان این توانایی هستند که به سادگی و به راحتی حاملگی را محدود و یا تمام کنند؛ دیگران خواهان توانایی پرورش بچه‌های خود بدون انگ خوردن یا محدودیت بخاطر اولویت‌های جنسی یا ناشوینی میان نژادی هستند؛ عده‌ای دیگر نیازمند رهایی از فقر مطلق هستند تا بچه‌هایشان امکان رشد بیابند؛ و هنوز بعضی احتیاج دارند که از وابستگی خود به ظرفیت بیولوژیکی‌اشان برای تولید مثل رها شوند، و وظایف جنسیتی خود را بدون این ویژگی حاکم ایفا کنند. بنابراین، هنگامیکه ما بتوانیم آزادی باروری برای زنان در همه جا را مستقر نمایم، محتوی و معنی آن نوع آزادی برد وسیعی دارد و نمی‌تواند تحت یک دستور کار قرار گیرد.

با این حال من عنوان نمی‌کنم که یک بدآهنگی از امیال و نیازها در میان زنان وجود دارد که نتوان کار فمینیستی کرد. رخوت نباید باعث تأکید بر غیر جهانشمول بودن هر ادعا و تلاش فمینیستی گردد. در هر کجای دنیا، زنان از نظر تاریخی زیر یوغ نظم برتری مردانه در کار، قانون،

خانواده، اقتصاد، مذهب، فرهنگ، امر اجتماعی و امر نمادین هستند. بنابراین در هر جای جهان، انبوهی از کار فمینیستی وجود دارد که باید انجام شود. آنچه که من سعی می‌کنم بر آن تأکید کنم اهمیت انجام چنین کاری است در عین آگاهی از این نکته که همه پروژه‌های فمینیستی، از خانگی‌ترین آن، از پروژه ابتکارهای ضد-خشونت‌ی یا تساوی حقوقی در محل کار گرفته، تا جهانی‌ترین بیانیه حقوق بشری، تفسیرهای بسیار ویژه‌ای از خواسته‌های فمینیستی هستند و از همین رو همیشه به نیازها و خواسته‌های بخشی از زنان پاسخ می‌دهند.

بنا بر نظرسنجی‌ها «نامنی» (بخوان جرم)، مهمترین مشکلی که امریکای لاتین با آن مواجه است، و غالباً، یک مطالبه بسیار قوی مردمی برای سرکوب شدیدتر و نظارت بیشتر وجود دارد. شما به این قضیه از زاویه درک خود از استقلال دولتی چگونه نگاه می‌کنید؟

بدون شک جهانی شدن اثر دوگانه‌ای بر استقلال دولت ملی داشته است: از یک طرف، حق حاکمیت توسط گردش فراملی مردم، سرمایه، ایده‌ها، محصولات، تولید، مذهب، و هویت‌های سیاسی از کار افتاده است؛ آن همچنین توسط گسترش مداوم و رو به رشد قدرت برخی از مؤسسات فراملی، از صندوق بین‌المللی پول گرفته تا دادگاه جهانی، تا سازمان‌های غیر دولتی مترقی تحلیل رفته است. از سوی دیگر، به خاطر این جریان‌ها و امور غیر منتظره‌ای که حاکمیت دولت ملی را فلج کرده است، درخواست از دولت برای برقراری قانون، نظم و ثبات اقتصادی افزایش یافته است. هر چه دولت بخاطر جهانی شدن بیشتر تضعیف شود، نامنی روزمره بیشتری ایجاد می‌شود (چه با خشونت باندها یا تروریسم یا جابجایی شغلی بخاطر برون‌سپاری). و نیز صدای درخواست برای درست همین اشکال قدرت حاکمه که شما ذکر کردید- نظارت، سرکوب، و بطور کلی نظامی کردن جامعه- بلندتر می‌گردد. اما این مهم است که بیاد داشته باشیم که خود نامنی نشانه‌ای از تحلیل رفتن حق حاکمیت، یا دقیق‌تر، جدایی حق حاکمیت از فرم دولتی که در مدرنیته در آن جا داده شد، می‌باشد. به همین خاطر است که بسیاری از اقدامات افزایش امنیت بیهوده هستند، یا اینکه بیشتر نمایش هستند تا در بردارنده محتوی، حتی اگر هدفشان کنترل، ثبات و امنیتی که جهانی شدن را تهدید می‌کند، باشد. اشکال مفصل دیوارکشی دور مرزها نمونه‌ای از این موضوع هستند.

من نمی‌گویم که جهانی شدن کاملاً غیر ممکن است، بلکه اینکه هدف جوامع امن و پایدار، بخاطر اثرات جهانی شدن نئولیبرالی خارج از دسترسی است و اینکه هر پروژه امنیتی، شاخصی برای افول استقلال دولتی است. علاوه بر این، با تشدید اقدامات امنیتی، امنیت واقعی از افق دور خواهد شد؛ هدف خشونت این است که محتوی مانند هوای درون یک انتهای بادکنک فشرده شود، که در نتیجه به انتهای دیگر می‌رود. و، دوباره، هر پدیده‌ای مانند تشدید حضور پلیس، نظامی‌گری، دیوارکشی و نظارت خود نشانه‌ای از تضعیف حاکمیت دولتی است: حاکمیت مدرن دولتی قرار است که بر اساس عرف‌ها-قوانینی که نظم ایجاد می‌کند-عمل کند و نه از طریق لوله تفنگ، نه بر پایه پمپاد و هواپیمای بی‌سرنشین، محاصره و پلیس. بطور خلاصه، حاکمیت دولتی هر چه کمتر و کمتر قادر به حفظ امنیت کشور یا شهروند است چرا که آن توسط نیروهای رقیب فراملتی تضعیف شده است. زیرا که جهانی شدن بسیاری از مردم را آواره و بی‌ریشه می‌سازد (ان‌هایی که در کشور هستند، اما جزیی از ملت نیستند)، و بخاطر آنکه نئولیبرالیسم خود بطور رادیکالی اقتدار قانون را تضعیف می‌کند، آن را با اخلاق کارافرینی و هدف غیر ذاتی رشد اقتصادی جایگزین می‌نماید.

چه چیزی را پس از فروپاشی نئولیبرالیسم می‌توان نجات داد؟

این یک واقعیت آشکار در مورد دموکراسی معاصر است که ایجاد و ترویج شهروندی بندرت به عنوان یکی از عناصر آن برجسته می‌شود. در واقع، امروز شهروندی دموکراتیک ارزش کمی بیش از عضویت در یک کشور، همراه با حقوق خاصی، دارد. نئولیبرالیسم شهروند را به عنوان یک موضوع کارافرینی ترسیم می‌کند که تنها پروژه‌اش مراقبت از خود می‌باشد، نه شرکت در حاکمیت یا حتی رزف‌اندیشی در باره امر مشترک-امور کالاهای عمومی، عدالت و غیره. و البته «امر مشترک» خود یکی از مقاصد حمله نئولیبرالی است. همانطور که فوکو در درس‌های دانشگاهی خود در سال‌های ۱۹۷۸-۱۹۷۹ یادآوری می‌کند، نئولیبرالیسم بطور پایه‌ای رابطه بین امر سیاسی و اقتصادی در لیبرالیسم را معکوس می‌کند: امر سیاسی (و دولت بطور ویژه) در خدمت امر اقتصادی است تا برعکس. این تأثیر شدیدی بر معنی شهروند دارد و آخرین اثر جمهوری‌خواهی در لیبرالیسم را از بین می‌برد.

پس دموکراسی بدون شهروندی واقعی چیست؟ دموکراسی معانی بسیاری دارد اما از نظر لغت‌شناسی به معنی حکومت مردم است: در زبان یونانی، دموس به معنی مردم؛ کراسی به معنی حکومت. در کدام منطق مردم حکومت می‌کنند وقتی که شهروند، به یک رأی دهنده در انتخابات اغتشه در پول و یک مشت حقوق در نظمی که تحت سلطه ضرورت‌ها و هوی و هوس‌های سرمایه است، کاهش می‌یابد؟ فقط من نیستم که عنوان می‌کنم این به هیچ وجه دموکراسی نیست. پس سؤال این نیست که چه چیزی را می‌توان از شهروندیت «نجات» داد، بلکه اینکه آیا مردم و شهروندان می‌توانند ادعای حق نموده و تهنی‌سازی خود را رد نمایند، یک گزاره متافیزیکی دشوار. (چگونه یک شخصیت تهنی‌شده مدعی حق می‌شود؟). با این حال ما در سال گذشته [این مصاحبه در سال ۲۰۱۳ صورت گرفته است] دقیقاً برای لحظاتی این را دیدیم: از جنبش دانشجویی شیلی، بهار عربی، تظاهرات ضد ریاضتی در اروپا، جنبش اشغال، مبارزات کبک و کالیفرنیا برای آموزش عمومی. هر کدام بخاطر موج خروشان، پر انرژی و پرطنین مردم (اغلب در فضاهای متعلق به بخش خصوصی) برجسته می‌شود، و هر کدام از آن‌ها اصرار بر بازسازی نظم سیاسی-اقتصادی برای مردم را داشت. هر کدام شکسته و مجبور به سکوت شد. البته، آن‌ها همه نه یک‌جور بودند، و نمی‌توانند به عنوان پاسخ به، یا مبارزه برای یک چیز درک شوند. اما همه بیانی از شهروندی هستند.

البته هر کدام نیز در یک حالت انفعالی قرار دارد. چالش واقعی قرن بیست و یکم داشتن رؤیاست، و سپس مبارزه برای کسب نظمی است که در آن شهروند دموکراتیک در ایجاد خیر عمومی، و نه فقط مبارزه بر علیه ضرر عمومی، شرکت می‌کند.

در باره تفکر انتقادی امروز 67

در زیر رازمیک کیوچیان، دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه سوربن پاریس، در قسمت کوچکی از کتاب خود، قلمرو چپ، به بررسی نظرات جو دیت باتلر می‌پردازد.

جودیت باتلر: پایان هویت‌های جنسی

نوشته: رازمیکا کیوچیان

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۲۵۴۰

باتلر نماینده اصلی تئوری کوئیر، یکی از مهیج‌ترین اشکال فمینیسم معاصر یا پست-فمینیسم، است. اگر چه او با توسعه دادن رویکردی متفاوت از هاروی، کمتر متمرکز بر روابط انسان/حیوان/ماشین، تا آن حد پیش می‌رود که بعضی از پیش فرض‌های فمینیسم را در معرض انتقاد قرار می‌دهد - و در نتیجه اصطلاح «پست-فمینیسم». معروف‌ترین - و بحث‌برانگیزترین - اثر باتلر، *آشفستگی جنسیتی است*، که عنوان فرعی فمینیسم و براندازی هویت نام دارد^۱. باتلر تنها نظریه‌پرداز کوئیر نیست. در میان دیگران، می‌توان از ایو سجویک، *معرفت‌شناسی خلوتگاه*، که اشاره به «اشکار کردن» همجنس‌گرایان دارد [وقتی که همجنس‌گرایان تمایل جنسی خود را آشکار می‌کنند]، ترزا دلاریتس، یا دیوید هالپرین، نویسنده *فوکوی مقدس* و متخصص تاریخ تمایلات جنسی، و نیز نویسنده کتابی با همین عنوان، نام برد. رویکرد کوئیر نه فقط یک تئوری بلکه یک جنبش است. سازمانی که خود را با آن تداعی می‌کند ملت کوئیر نام دارد و متعلق به ائتلاف ایدز برای رهایی از قدرت (ACT UP) است، و در همان سالی بنیان نهاده شد که *آشفستگی جنسی* و *معرفت‌شناسی خلوتگاه* منتشر شدند. ملت کوئیر یک شبکه کنشگران متعدد به دفاع از دگر باشی جنسی (همجنس‌گرایی زنانه، همجنس‌گرایی مردانه، دوجنس‌گرایی و دگر جنس‌گونه‌گان) می‌باشد. ان، مانند تعدادی دیگر از گروه‌های این جنبش، طرفدار «عمل مستقیم»، بویژه اشکال «بوسه قابل فهم» در اماکن عمومی یا محل «تفرج» شخصیت‌های همجنس‌گرا، می‌باشد.

نظریه کوئیر، اصطلاح کوئیر [در انگلیسی به معنی عجیب و غریب و نیز همجنس‌گرای مرد] را برای

۱ برای نقد مواضع باتلر، نگاه کنید به مارتا نوسباوم، «پروفسور نقیضه»، نیو ریپابلیک، ۲۲ فوریه ۱۹۹۹

اهداف خود انتخاب کرد، تا با یک استراتژی معمول معکوس کردن کلمات ننگین، به آن یک معنی مثبت بخشد. بطور کلی، هدف آن بی‌ثبات کردن هویت‌های جنسی، اعم از اقلیت و یا اکثریت، می‌باشد. تئوری کوئیر بخشی از جنبش «غیر طبیعی کردن» هویت‌هایی است که در نیمه دوم قرن بیستم پدید آمدند، اما ریشه آنان به استانه عصر مدرن برمی‌گردد. آن یک نسخه ویژه رادیکالی از این جنبش می‌باشد. در این درک، فمینیسم به طور موثری از طریق مورد سؤال قرار دادن ایده مردسالاری - سلطه مردان - که بنوعی در طبیعت نگاشته شده است، مشکلات هویت‌های جنسی سنتی را مشخص کرد. اما، این مشکل‌نمایی به اندازه کافی به جلو نرفته است و، از آن بیشتر، با غیر طبیعی نمودن بعضی از هویت‌ها، برخی هویت‌های دیگر را طبیعی کرده است. همین امر در مورد جنبش همجنس‌گرا و همه جنبش‌های هویت اقلیت صادق است. از این رو، بنا بر تئوری پردازان کوئیر، این خود مفهوم هویت است که باید رد شود. ایده یک سیاست «غیر هویتی» پیامدهای قابل توجهی از نقطه نظر مشکل «سوژه رهایی» دارد. ریشه آن در افکار فوکو قرار دارد و، بطور مشخص، این فرضیه که هر «سوژه» ای متشکل از یک فرم از «قدرت» است. یکی دیگر از خاستگاه‌های آن، ایده یک «فرایند بدون سوژه» است که توسط التوسر فرموله شده است. از منظر تئوری کوئیر، مهم این است که موقعیت سوژه نفی شود تا اینکه به قدرت، استطاعت اکتساب را ندهد.

باتلر یک پایه متمایزکننده فمینیسم، بالاخص «موج دوم» فمینیسم (در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰) - یعنی، تمایز بین «جنسیت» و «جنس» را واژگون می‌سازد. این تمایز بویژه توسط آن اگلی در سال ۱۹۷۲ در کتابش بنام جنس، جنسیت و جامعه تئوریزه شد.^۲ اما فمینیسم از همان ابتدا بذر آن را در خود داشت. جنس (sex) اشاره به اختلافات بیولوژیکی بین زن و مرد دارد، در حالی که جنسیت (gender) یک ساختار فرهنگی است که آن‌ها را از هم جدا می‌کند. این تمایز شکل دیگری از تضاد کلی‌تر بین طبیعت یا ذات (جنس) و فرهنگ یا اکتساب (جنسیت) است، که در همه جای تاریخ مدرن روشنفکری وجود دارد. یکی از نشانه‌های اولیه فمینیسم عبارت از جدا کردن جنسیت از جنس بود و متعاقباً این ادعا که وضعیت اجتماعی زنان دارای هیچ پایه و اساس بیولوژیکی نمی‌باشد. منطق چنین حرکتی آن بود که امکان مبارزه برای لغو نابرابری‌های

فرهنگی بین جنسیت‌ها بسیار اسانتر از تغییر نابرابری‌های بیولوژیکی بود. ادعای سرشت فرهنگی داشتن آنچه که قبلاً به عنوان طبیعی تلقی می‌گشت، ریشه و بنیان همه اشکال انتقاد بود. باتلر موافق این ایده است که جنسیت یک ساختار فرهنگی است. اما او اضافه می‌کند که جنس هم به همان اندازه [یک ساختار فرهنگی] است. از این جهت، او از فمینیسم «کلاسیک» در تأکید بر ساختار فرهنگی کاراکتر جنسیت یک گام فراتر می‌رود: «اگر کاراکتر تغییر ناپذیر جنس مورد مجادله است، شاید بدین خاطر باشد که ساختاری که «جنس» نامیده می‌شود نیز همانقدر ساختاری فرهنگی دارد که جنسیت.»^۳ باتلر به مضاف وجود یک بخش «تغییر ناپذیر» از واقعیت می‌رود که از روابط (قدرت) اجتماعی، یعنی آنچه که اکلی «جنس» نامید، فرار می‌کند. از نظر باتلر، جنس نیز مانند جنسیت یک ساختار فرهنگی است، اگر تمایز بین جنس و جنسیت اجتماعی-تاریخی است، در نتیجه هیچ دلیلی برای شرایط سازنده آن نیز وجود ندارد که همان تمایز را نداشته نباشد. همانطور که از عنوان کتاب باتلر بدن‌هایی که اهمیت دارند [Bodies That Matter] بر می‌آید، بدن‌ها همیشه و تابحال در امر نمادین گرفتار هستند («Matter» به معنی هم «ماده» و «معنی» یا «مهم بودن» است). در نهایت، آنچه باتلر به چالش می‌کشد، جدایی بین طبیعت و فرهنگ است.

اینکه تمایز بین جنس و جنسیت سفسطه‌آمیز است نشان می‌دهد که مقوله‌های «مرد» و «زن» دارای هیچ گونه پایه‌ای نیستند. فمینیست‌های کلاسیک جنسیت را از جنس متمایز ساخته و مدعی بودند که اولی هیچ ارتباطی با دومی ندارد. در نتیجه، در ادامه آن به وجود یک طبیعت تغییر ناپذیر اذعان داشتند - حتی وقتی که موضوع با جنسیت ارتباطی نداشت - و آنان این ریسک را می‌نمودند که این امر به مثابه پایه و اساس نهایی سلطه مرد در نظر گرفته شود. باتلر با ادعای کاراکتر ساختار فرهنگی خود جنس، شرایط بحث را رادیکال ساخت. «مرد» و «زن» تبدیل به مقوله‌های شناور و بدون لنگرگاه واقعی گشتند. علاوه بر این، این درک برای همه هویت‌های جنسی، حتی اقلیت‌ها، نیز بکار بسته شد. برای باتلر، دیگر یک هویت مردانه یا زنانه وجود ندارد، بلکه فقط همجسگرا، دوجنسگرا، ترانس‌جنس و یا میان‌جنس وجود دارد. به اهتزاز در آوردن پرچم حمایت از «تمایزگرایی» هر کدام از این هویت‌ها به شیوه «ذات‌گرایی» خطاست. نقد رادیکال

هویت‌ها توسط باتلر ضد ذات‌گرایی است.

هنگامی که مشکل بطور انحصاری در سطح فرهنگی قرار داده شود، و هر گونه توجه به طبیعت حذف گردد، همه چیز قابل تصور می‌شود. فرهنگ برای باتلر، یک شبه-ماده بی‌نهایت نرم است (البته به آن معنی نیست که افراد می‌توانند آن را با اراده دگرگون سازند). برای مثال در این چارچوب، امکان این استدلال وجود دارد، که تمایز بین «مرد» و «زن» در مسیر تاریخ توسعه می‌یابد، یا اینکه «مرد» و «زن» تنها دو جنس قابل تصور نیستند. به بیانی دیگر، این دسته‌بندی‌ها پیچیدگی و وضعیت جنسی افراد، یا افراد در یک لحظه معین از زندگی‌اشان را جذب نمی‌کنند. دوگانگی بین «زن» و «مرد» نیز می‌تواند به عنوان ارجاع به دو انتهای یک زنجیر در نظر گرفته شود، و در نتیجه هر شخصی کمتر یا بیشتر مرد و/یا زن محسوب می‌گردد. برای باتلر، «مرد» و «زن» مقولاتی ستمگرانه و ازاردهنده هستند و افراد را در هویت‌های جنسی و رویه‌هایی که توانایی‌های بالقوه آنان را محدود می‌کند، اسیر می‌نماید. او خواهان براندازی هویت‌های جنسی و آزمایش هویت‌های جدید است.

به گفته باتلر، زنان به عنوان یک سوژه متحد قبل از ظهور فمینیسم وجود نداشت:

آرایش قانونی زنان و سیاست که زنان را به عنوان سوژه فمینیسم بازنمایی می‌کند، خود آرایشی گفتمانی و حاصل نسخه مشخصی از سیاست بازنمایی کننده است. و سوژه فمینیستی در نهایت به گونه‌ای گفتمانی با همان نظام سیاسی شکل می‌گرفته که تصور می‌شود سوژه موجبات رهایی از این نظام را فراهم می‌آورد.^۴

فمینیسم سوژه «زنان» را ایجاد می‌کند حتی اگر آن برای رهایی‌اش مبارزه می‌کند. آن، بدین وسیله تاکنون تمایل به متحد کردن یک جمع ناهمگن داشته است. فمینیسم پیامد و نتیجه یک سوژه از قبل موجود نیست که رویای رهایی خود را داشته و برای چنین هدفی خود را سازماندهی می‌کند. آن این سوژه را همانطور که توسعه می‌یابد می‌سازد و بنابراین باید به عنوان علت آن در نظر گرفته شود. در این قطعه، باتلر به نقد آنچه که وی «سیاست بازنمودی» یا سیاست وکالتی می‌نامد، می‌پردازد. آن شامل پیوند دادن موکلین - در این مثال زنان - و وکیل - در اینجا جنبش فمینیستی - می‌باشد. «سیاست وکالتی»، که در اکثر جنبش‌های سیاسی مدرن یافت

می‌شود. مسأله‌ساز است. آن نه فقط به اعطای قدرت بیش از حد به افراد کمی (وکلا)، کسانی که قرار است منافع موکلین را بدانند و در جهت تحقق آنان فعالیت کنند، بلکه به همگون نمودن وضعیت منحصر بفرد دومی (موکلین) نیز گرایش دارد. به همین دلیل باتلر مهتقد به آزمایش اشکال جدید سیاسی، رها یافته از شکل عمل نمایندگی، می‌باشد.

چالش باتلر با «سیاست وکالتی» او را به انتقاد از خواسته ازدواج همجنس‌گرایان و لزبین‌ها هدایت می‌کند.^۵ بدیهی است که، در این مورد او از موضع محافظه‌کارانه کاراکتر تعریف شده ازدواج برای دگرجنس‌گرایان، اعتراض نمی‌کند. اما، این فیلسوف مدعی است که تمایل برای کسب اجازه ازدواج می‌تواند نهادی که یکی از ارکان مردسالاری - و ظلمی که قربانیان آن همجنسگرایان هستند - محسوب می‌شود را تقویت کند. علاوه بر این، آن قدرت خفه‌کننده دولت در تنظیم رفتار جنسی و تعریف یک رابطه مشروع بین دو یا چند نفر را افزایش می‌دهد. به این ترتیب، ازدواج همجنسگرایان و لزبین‌ها به طور متناقضی یک رژیم هنجار جنسی - سیاسی را تحکیم می‌بخشد که برای اقلیت‌های جنسی مضر می‌باشد. در نتیجه، زوج‌های همجنسگرا با تقاضای حقوقی مشابه زوج‌های دگرجنسگرا، خود را از دسته‌های دیگری از مردم جدا می‌سازند که اغلب تحت ظلم بیشتری نسبت به آنان قرار دارند: مادران و پدران مجرد، افرادی که روابط عاشقانه چندانگانه دارند، تراجنسیتی‌ها، میان‌جنسگرایان و غیره. همجنسگرایان، در آرزوی اینکه «شامل» ازدواج شوند در واقع خود را از این دسته‌ها دور می‌کنند. در نهایت، باتلر ادعا می‌کند، هیچ «سیاست وکالتی» - یعنی گرایش به تن دادن به نرمال - وجود ندارد که محرومیت و دفع ایجاد نماید. به همین دلیل در این نمونه خاص، صحیح‌ترین تقاضای سیاسی برای همجنسگرایان نه کسب اجازه ازدواج، بلکه این تقاضاست که ازدواج نباید حقوق مالی یا مدنی ویژه‌ای را تقویض کند. به عبارت دیگر، او طرفدار الغای کنترل دولتی و صلت است.

مورد ناب دگرجنسی هویت‌ها، زن‌پوشی است، که باتلر چند صفحه روشن‌کننده‌ای را بدان اختصاص می‌دهد.^۶ زن‌پوشی یک کاراکتر زرق و برق دار است که لباس‌های عجیب و غریب می‌پوشد و به اوازخوانی و رقص در کاباره‌ها می‌پردازد. این می‌تواند زنی باشد که به لباس مرد

۵ جودیت باتلر، «رقابت جهانشمولی»، در پیشامد، هژمونی، جهانشمولی اثر باتلر، لاکلاو، ریزک

۶ نگاه کنید به آشفتگی جنسیتی، فصل سوم

در می‌آید، اما عکس آن نیز ممکن است (در این مورد مردپوش). همچنین می‌تواند شامل یک زن که به شکل یک زن دیگر یا یک مرد که به شکل مرد دیگری تغییر قیافه داده است نیز گردد. شاید در این موارد است که عمل کرد زن پوشی معنای کامل خود را بازمی‌یابد. زن پوش با مرزها و ابهامات هویت‌های جنسی بازی می‌کند. آن‌ها عمداً کلیشه زنانگی و مردانگی را از طریق اغراق در آن‌ها به نمایش می‌گذارند. از این جهت، نمایش آن‌ها بر پایه بازی با کلیشه‌ها قرار دارد، که توسط آن‌ها به طعنه بازسازی می‌شوند. به عبارتی، این واقعیت که آن‌ها کلیشه هستند برجسته می‌شود. زن پوش‌ها هیچ‌کس را در مورد هویت واقعی‌شان گول نمی‌زنند. مانند «اثر بیگانگی» برشت [در روش بیگانه‌سازی برشت، تماشایی از شناسایی خود با کاراکترهای نمایش باز داشته می‌شود. پذیرش و یا رد اقدام‌های بازیگران در سطح عقلی و آگاهانه صورت می‌گیرد و نه در سطح ناخودآگاه تماشایی. م]، نمایش آن‌ها بر اساس یک نوع همکاری با تماشایی می‌باشد. عمل کرد آن‌ها هویت جنسی «متعارف» و، به تبع آن، کاراکتر مشروط هویت جنسی را به نمایش می‌گذارد. به همین دلیل، زن پوش یک نقش کاملاً سیاسی است که هر گونه ایده ذات طبیعی هویت را تخریب می‌کند. به گفته باتلر، از بعضی جهات عمل کرد زن پوش آن چیزی است که ما در زندگی روزمره انجام می‌دهیم، وقتی که ما خود را با هویت‌های جنسی حاکم هم‌نوا می‌کنیم. در نتیجه، ما لازم داریم یاد بگیریم که همان فاصله و همان طنزی که در رابطه با این هویت‌ها توسط زن پوش به نمایش گذاشته می‌شود را مرسوم کنیم.

برای باتلر جنسیت‌ها کنش‌مند هستند. به عبارتی، آن‌ها محتوی خود را تشکیل می‌دهند. واقعیت، بدین گونه نیست که ابتدا همه جنس‌ها یا جنسیت‌ها وجود داشته و سپس زبان به آن‌ها رجوع کند. بر عکس، ابژه «جنس» یا «جنسیت» توسط درست عمل بر زبان آوردن جملات در موردشان آفریده می‌شوند. جان استین، فیلسوف بریتانیایی تنوری پرداز عمده مدرن اظهارات انشایی/بیان‌های کنش‌مند (performative utterances) بود و باتلر از او (ازادانه) برداشت می‌کند. استین در کتاب خود «چگونه می‌توان با کلمات چیز ساخت»، به بررسی ساختار معنایی می‌پردازد، جمله‌ای مانند «من شما را زن و شوهر اعلام می‌کنم» یا «من قول می‌دهم سر وقت بیایم»، یک حالت واقعی چیزها را توصیف نمی‌کند، بلکه یک واقعیت حال یا آینده را می‌آفریند. هنجارهای جنسی/جنسیتی دارای همان ساختار هستند. آن‌ها از قوانین فرهنگی و گفتمانی

تشکیل شده‌اند که ابژه خودشان را می‌افرینند. بنابراین، بر خلاف بسیاری از اظهارات انشایی، هنجارهای جنسیتی باید بطور مداوم تکرار شوند. این برای دکتر کافی نیست که موقع تولد عنوان کند «یک پسر است!»، تا اینکه هنجارهای منطبق با آن جنسیت برای پسر مذکور، و اطرافیان او، درونی شوند. اجتماعی‌سازی «جنسیتی» در طول زندگی انجام می‌شود. کاراکتر کُنشی جنسیت‌ها آن چیزی است که امکان تخریب خود را تضمین می‌کند. درست مانند زن‌پوش، افراد می‌توانند فاصله یا تفاوت بین خودشان و نقش جنسی که آن‌ها قرار است بازی کنند، را مرسوم کنند.

برگرفته از کتاب اقلیم چپ: بازنمایی نظریه انتقادی امروز اثر رازمیگ کیوچیان

Razmig Keucheyan, *Left Hemisphere: Mapping critical theory today*.
Chapter Conflictual Identities

پس از موفقیت‌های سیریزا و پودموس، بار دیگر نظرها متوجه نظرات ارنستو لاکلائو فقیذ شده است (وی در سال ۲۰۱۴ درگذشت). اخیراً، البرتو گارزون، یکی از رهبران چپ متحد اسپانیا (حزب رقیب پودموس) در مصاحبه‌ای با مدیاپارت در رابطه با موفقیت‌های پودموس، علل نزول محبوبیت جبهه متحد و نیز نقش نظرات ارنستو لاکلائو بر پودموس و احزاب مشابه سخن می‌گوید. او از جمله عنوان می‌کند «استراتژی پودموس، اعمال نظریه پوپولیسم چپ که توسط ارنستو لاکلائو تبیین شده است، می‌باشد. البته، رهبران پودموس چپ هستند، اما استراتژی‌اشان چپ نیست...». لاکلائو و موف، در اواخر سده گذشته، با کمرنگ کردن نقش طبقات و آگاهی طبقاتی، نظرات پست-مارکسیستی خود را در کتاب معروف هژمونی و استراتژی سوسیالیستی مطرح کردند. لاکلائو علاقه بخصوصی به پدیده پوپولیسم داشت و نظراتش را در طی چند کتاب و مقاله بطرز دقیقی تشریح نموده است. آثار وی تأثیر بسزایی در امریکای لاتین و جنبش چپ در آنجا داشته و دارد. حتی عده‌ای وی را مشاور غیر رسمی کریستینا کیرشنر، رئیس جمهور آرژانتین، قلمداد می‌کردند. هر چند وی این موضوع را در آخرین مصاحبه‌اش با روزنامه ایتالیایی لارپوبلیکا رد کرد. در هر حال، انتشار کتاب وی «در باب عقل پوپولیستی» در سال ۲۰۰۵، همزمان با رشد پوپولیسم در امریکای لاتین همراه بود. در زیر رازمیگ کیوچیان، دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه سوربن پاریس، در قسمت کوچکی از کتاب خود، قلمرو چپ، به بررسی نظرات لاکلائو می‌پردازد.

ارنستو لاکلائو: ساختار انتاگونیسیم

نوشته: رازمیگ کیوچیان

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۳۱۵۶

ارنستو لاکلائو، با اصلیت ارژانتینی، استاد تئوری سیاسی در دانشگاه اسکس در انگلستان، یک استراتژی برای امر سیاسی بر پایه مفهوم «انتاگونیسیم» ایجاد کرده است، که به مثابه هم شالوده و هم مرز امر اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. [ارنستو لاکلائو در سال ۲۰۱۴ رخت از جهان بست. کتاب حاضر در سال ۲۰۱۰ و قبل فوت وی نگاشته شده است.] در حالی که در اصل انتاگونیسیم و بازشناسی مخالف هم هستند، می‌توان چنین پنداشت که کشمکش بین هویت‌ها، هر چند که اشتهای ناپذیر باشند، همیشه با فرض نوعی از بازشناسی و برسمیت شناختن متقابل همراه است. در این مفهوم، انتاگونیسیم در معنای لاکلائویی آن، فرایندهایی مانند نسل‌کشی، که در آن وجود و هستی «دیگری» (به معنای واقعی کلمه) نفی می‌شود، حذف شده است. آن فرض را بر این می‌گذارد که حریف اینگونه ساخته شده است.

تئوری سیاسی پرداخت شده توسط لاکلائو در دو کتاب عمده مطرح می‌شوند: «ژمونی و استراتژی سوسیالیستی با عنوان فرعی بسوی یک سیاست رادیکال دموکراتیک» - که با همکاری شریکش، فیلسوف بلژیکی چانتال موفه نوشت - در سال ۱۹۸۵ منتشر گشت؛ و کتاب در باب *عقل پوپولیستی*، که در سال ۲۰۰۵ منتشر شد. در میان دیگر آثار او می‌توان از *سیاست و ایدئولوژی در تئوری مارکسیستی* (۱۹۷۷) و *تاملاتی جدید بر انقلاب در دوران ما* (۱۹۹۰) نام برد. لاکلائو نمونه یک متفکر منتقد جهانی است. یک کنشگر انقلابی در ارژانتین در سال‌های جوانی خود؛ او زمانی از نزدیکان خورخه ابلاردو راموس، بنیانگذار «چپ ملی» ارژانتین بود. ریشه امریکای لاتینی لاکلائو خبر از درک جاری وی از امر سیاسی، بخصوص معضل «پوپولیسم»، که او را بشدت بخاطر تجربه پرونیسم متأثر کرده است، می‌دهد. اگر چه لاکلائو گاهی در مورد کشورش

موضع می‌گیرد - مثلاً او اخیراً بر حمایت خود از دولت کریستینا کیرشنر افزوده است - اما فضای روشنفکرانه اصلی که او در آن حرکت می‌کند، عمدتاً انگلیسی - امریکایی است.

انتشار کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی* در دهه ۱۹۸۰ محرک بحث‌های مهمی در چپ رادیکال گشت.^۱ در مرکز آنالیز لاکلائو و موف درک گرامشی از هژمونی قرار دارد.^۲ برای لاکلائو و موف، گرامشی در نقطه عطف تاریخ مارکسیسم واقع شده است. مؤلف کتاب *یادداشت‌های زندان* آگاه از این واقعیت بود که بعضی از تزه‌های کلیدی مارکسیستی در اثر توسعه سرمایه‌داری تضعیف شده بود. دیگر امید یک انقلاب در غرب اروپا از دست رفته بود. و مهمتر، یک سرمایه‌داری «سازمان یافته» در اوایل قرن بیستم پدیدار گشت؛ گرامشی یکی از کسانی بود که (در سال ۱۹۳۴) «فوردیسم»^۳ را غسل تعمید داد، که با سرمایه‌داری «لیبرال» دورا بل (دوره صلح‌آمیز اروپا ۱۹۱۴-۱۸۷۱) تفاوت داشت. یکی از پیامدهای این نوع جدید سرمایه‌داری، بر خلاف انتظار هر (مارکسیستی)، رشد رده متوسط کادرها، بوروکرات‌ها و «روشنفکران» بود. دخول مفهوم هژمونی به مارکسیسم پیش از گرامشی^۴ این امکان را بوجود آورد مفهوم مذکور در تطابق با این روندها، بدون آنکه پیش‌فرض اولیه آن زیر سؤال برود، مورد تجدید نظر قرار گیرد. هژمونی امکان درک اهمیت فزاینده فاکتورهای «فرهنگی» در روابط اجتماعی، از آنجا که آن به غلبه «اخلاقی» بخشی از جامعه بر بقیه آن اشاره دارد، را فراهم می‌سازد. در مارکسیسم کلاسیک، هژمونی (یا مفاهیم نزدیک به آن) اساساً یک مفهوم استراتژیک است.^۵ آن برای اهداف قابل فکری مانند وقتی که پرولتاریا باید اتحادهایی با طبقات دیگری - بورژوازی، دهقانان، طبقات متوسط - ایجاد کند، یا در میانی کرده تا اطمینان از یویایی عمومی آن‌ها به نفع منافع پرولتاریا حاصل شود. آن، از نظر نگاه مارکسیسم به جهان، چیزی را در مرکزی بودن اهمیت طبقات اجتماعی، و یا این واقعیت که طبقه کارگر بُردار تحول تاریخی است، را عوض نمی‌کند.

۱ لاکلائو و موف، هژمونی و استراتژی سوسیالیستی.

۲ در ارژانتین سنت ویژه‌ای در مورد افکار گرامشی وجود دارد و لاکلائو یکی از نمایندگان آن است.

۳ نگاه کنید به منتخباتی از یادداشت‌های زندان.

۴ پری اندرسون، پیرامون مفهوم هژمونی، نیو لفت ریویو ۱/۱۰۰

۵ لاکلائو، «هویت و هژمونی: نقش جهانشمول در قانونمنطق سیاسی»

از نظر گرامشی، هژمونی یک معنی متفاوتی بخود می‌گیرد، که عمیقاً هستی‌شناسی مارکسیستی را تغییر می‌دهد: «برای گرامشی، عاملین سیاسی-اگر بخواهیم صریحاً بگوییم- طبقات نیستند، بلکه «اراده جمعی» پیچیده هستند؛ بطور مشابه عناصر ابدنولوژیکی که توسط یک طبقه هژمون ارائه می‌شوند، لزوماً وابستگی طبقاتی ندارد.»^۶ بنا بر لاکلائو و موف، گرامشی آزادی تدریجی مفهوم هژمونی از طبقه را آغاز کرد. این آزادی، نتیجه‌گیری‌اش را در نظریه خود انسان کسب می‌کند. «اراده جمعی» یاد شده توسط گرامشی، دارای دو ویژگی اصلی است. اول اینکه، آن مشروط است - بدین معنی که، آن با منافع اجتماعی - اقتصادی عوامل درگیر تعیین نمی‌شود. به عبارت دیگر، آن در چارچوب روابط قدرت و به دلیل منازعات مشخص اجتماعی شکل می‌گیرد. علاوه بر این، بخش‌های «مفصل‌بندی شده» در زمینه یک شکل‌گیری هژمونیک، انواع مختلفی بخود می‌گیرند. [در جامعه‌شناسی، articulation برچسب فرایندی است که در آن طبقات معین اشکال و روش‌های مناسب فرهنگی مورد استفاده خود را تصاحب می‌کنند. این کلمه در فارسی به مفصل‌بندی و صورت‌بندی ترجمه شده است، که بالاجبار در اینجا از آن استفاده می‌شود. م.]. آن‌ها می‌توانند شامل احزاب و اتحادیه‌های کارگری گردند، اما همچنین جامعه‌های منطقه‌ای، گروه‌های قومی، یا جمعی از هویت‌های نامعلوم که هویت خود را در موقع مبارزه کسب می‌کنند، را نیز در بر می‌گیرد.

از نظر لاکلائو و موف، با وجود آنکه جدایی هژمونی از طبقات اجتماعی توسط گرامشی مطرح شد، اما وی بطور کامل برخی از جنبه‌های اساسی مارکسیسم را رها نمی‌کند. بطور خاص، آنچه آن‌ها «هسته اصلی» می‌نامند در آثار وی باقی می‌ماند، و او در نهایت هژمونی را بر پایه منطق تک-علتی که به موقعیت طبقاتی بخش‌های درگیر اشاره دارد، قرار می‌دهد. لاکلائو و موف معتقد به تداوم حرکت تنوریکی که توسط گرامشی آغاز شد، تا کسب نتیجه نهایی آن هستند، که در نهایت به رهایی از مرکزیت طبقات منجر می‌شود. این آخری [طبقات] می‌توانند مطمئناً بنا بر شرایط مهم باشند. اما تقدیمی که توسط مارکسیسم به آن‌ها داده می‌شود، در اصل بوسیله لاکلائو و موف رد می‌گردد. چند دلیل، آن‌ها را به این نتیجه‌گیری رساند. اول، بنا به آنها، دنیای اجتماعی بعد از قرن هجدهم بیش از پیش پیچیده گشته و آن را بسیار ناهمگن‌تر نموده است. آن بسیار بیش از

آنچه توسط مارکسیسم پیش بینی می‌گشت، تثبیت و در نتیجه مبهم‌تر شده است. بعلاوه، طبقه کارگر که زمانی در ساختار اختلافات اجتماعی غیر قابل اجتناب بود، مرکزیت خود را از دست داده و از نظر جمعیتی در دهه‌های اخیر کاهش یافته است. ظهور «جنبش‌های اجتماعی جدید» که لاکلائو و موف نیز مانند فریزر به همان گونه بدان اشاره می‌کنند، دیگر لزوماً به معنی آن نیست که اختلافات باید حول خواسته‌های اقتصادی وابسته به کار سازماندهی شوند. در سطح اساسی‌تر معرفت‌شناختی، لاکلائو و موف، «ذات‌گرایی طبقاتی» موجود در مارکسیسم را نقد می‌کنند. تأکید آنان بر خصلت مشروط گروه‌های اجتماعی، نشان می‌دهد که آن‌ها به شکلی از «عدم تعیین‌گرایی» (indeterminism) جامعه شناختی وفادار هستند، که بر طبق آن انسجام (نسبی) کنشگران همیشه در مسیر عمل و نه پیش از آن ایجاد می‌شود. لاکلائو و موف بطور آشکاری موضع ضد ذات‌گرایی دارند.

رهایی از یک دیدگاه طبقاتی، با اهمیت مفهوم انتاگونیسم در نظرات لاکلائو و موف ارتباط دارد: «هنگامی که هویت آن دیگر بر اساس فرایند واحد زیربنایی نمی‌گشت... طبقه کارگر وابسته به انشعاب از طبقه سرمایه‌داری بود که فقط در مبارزه بر علیه آن می‌توانست کامل شود... در نتیجه، > جنگ < شرط هویت طبقه کارگر می‌گردد.»^۷ اگر هیچ «ذاتی» شالوده‌امر اجتماعی نباشد، نهادهایی که در آن توسعه می‌یابند، لزوماً ارتباطی هستند - یعنی اینکه آن‌ها متناسب با یکدیگر و یا بر علیه یکدیگر ساخته می‌شوند. جالب اینکه، لاکلائو و موف معتقدند که سورل اولین کسی بود که یک مفهوم از جهان بر پایه تقدم اختلاف را توسعه داد. سورل تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر اندیشه گرامشی داشت، و او بطور مشخص مفهوم «بلوک تاریخی» را از سورل اقتباس کرد. سورل که تحت تأثیر نیچه و برگسون بود، گواه بر وجود گرایش‌ات «ویتالیستی» در سنت مارکسیسم و پست-مارکسیسم می‌باشد. لاکلائو و موف در برخی موارد وارث این گرایش هستند. رویکرد آن‌ها نیز می‌تواند گونه رادیکال دیدگاه تامپسون در نظر گرفته شود. تامپسون بر این واقعیت اصرار داشت که در تعیین تعلق طبقاتی، آگاهی طبقاتی («تجربه») همانقدر، اگر نه بیشتر، اهمیت

۷ همانجا، محوریت انتاگونیسم در نظرات لاکلائو یادآور تقابل بین «دوست» و «دشمن» اشمیت در توصیف وی از امر سیاسی می‌باشد. از این رو، لاکلائو یک «جناح چپ نئوآشمیتی» در معنای تعریف شده در قسمت اول کتاب است.

دارد که شرایط اجتماعی-اقتصادی کارگران، مانند لاکائو، او گروه‌های اجتماعی را از شرایط روابط می‌فهمد- یعنی به شکل دقیق‌تر، شرایط تقابل. تفاوت آن‌ها در این است که تامپسون در آن هنگام اینکه طبقات دارای وجود عینی هستند را انکار نکرد، در حالی که لاکائو، این ایده را رها نمود. در نظر وی، هیچ عنصر اولیه‌ای وجود ندارد که امکان تعیین اینکه انتاگونیسیم در کجا ظاهر خواهد شد، را بوجود آورد. آن در هر جایی می‌تواند ایجاد شود.

اثر لاکائو، در باب عقل پوپولیستی که بطور همزمان به زبان انگلیسی و اسپانیایی در سال ۲۰۰۵ منتشر شد، یکی از آثار انتقادی زمان حاضر است که به گسترده‌ترین شکلی مورد بحث قرار گرفت. بویژه در امریکای لاتین، جایی که تزه‌های لاکائو با تجربه ظهور رژیم‌های «مترقی-پوپولیستی» در اوایل سال‌های ۲۰۰۰- یعنی ونزوئلای هوگو چاوز، بولیوی اوو مورالس و اکوادور رافائل کوریا، تشدید شد. ظهور این رژیم‌ها به سابقه طولانی تاریخ امریکای لاتین مربوط است که در گذشته رژیم‌های مشابهی را تجربه کرده بودند. در میان آن‌ها می‌توانیم پرونیسم را بیابیم، یک جنبش ویژه ارژانتین که در اواخر سال‌های ۱۹۴۰ ظهور یافت و زندگی سیاسی آن کشور تا به امروز را سازمان می‌دهد. خصلت گریزان این جریان از بسیاری جهات- یعنی مشکل قرار دادن آن روی مختصات سنتی سیاست مدرن- یکی از عواملی است که لاکائو را به بررسی پدیده پوپولیستی هدایت کرد. بطور کلی، هدف لاکائو، بازسازی این پدیده، این عادات که آن به عنوان پدیده‌ای منفی در نظر گرفته می‌شود، بود. در این دیدگاه، پوپولیسم چیز بیشتری جز یکی از اشکالی که توسط امر سیاسی در جوامع مدرن دمکراتیک فرض می‌گردد، نیست. دقیق‌تر اینکه، آن شرطی است برای تعمیق ارزش مرکزی که آخری را هدایت می‌کند- یعنی برابری.

در ابتدا ناهمگونی رادیکال از جهانی اجتماعی وجود داشت. از نظر لاکائو دومی توسط تعدد و چند پارگی اجزا ان، که دارای هویت متغیری است مشخص می‌شود. ناهمگونی امر اجتماعی همگام با پیچیدگی جوامع افزایش می‌یابد. لاکائو برای مشخص کردن این پدیده از اصطلاح «منطق تفاوت» استفاده می‌کند. بخش‌های مختلف اجتماعی از حوزه اقتصادی (اتحادیه‌های کارگری)، حوزه جامعه (اقوام)، یا دیگر حوزه‌ها با دولت و نهادهای موجود متقابلاً عمل کرده و خواسته‌هایی که مختص آنهاست را مطرح می‌کنند. گاهی این خواسته‌ها پذیرفته می‌شوند، که در این صورت بخش مربوطه درگیر کارهای معمول خود می‌گردد. اما گاهی این اتفاق نیز می‌افتد که بر اساس

مصلحت و یا پرنسیپ، دولت و نهادها این خواسته‌ها را رد می‌کنند. آنگاه این ریسک وجود دارد که منطق تفاوت به «منطق هم‌ارزی» تبدیل شود. خصوصیت ویژه خواسته‌ها، زمانی که از سوی دولت رد می‌شوند خاتمه می‌یابند. آن‌ها حداقل هم‌اکنون دارای یک ویژگی مشترک هستند - آنها رد شده‌اند - و این امر شرایط برای اتحاد بین آن‌ها را فراهم می‌سازد. پوپولیسم آماده ورود است. پیش شرط آن تحول از خرده‌نگری مقطعی به مطالبات کلی‌تر است، و این خواسته‌ها در یک «زنجیره هم‌ارزی» محاط شده و بین آنان پیوند ایجاد می‌گردد.

سپس یک «مرز داخلی» در درون جامعه ایجاد می‌شود که باعث جدایی حوزه قدرت از بخش‌هایی که خواسته‌هایشان برآورده نشده‌اند، می‌گردد. بنا بر لاکلائو، این مرز توده عام، عوام‌الناس، را به مردم تبدیل می‌کند. این مردم همیشه در مخالفت با یک دشمن - مثلاً، در نمونه پرونیسم، «الیگارش» - ایجاد می‌شود. در نهایت، مردم اغلب نیاز دارند که مطالباتشان در شکل یک رهبر پوپولیست متجسم شود. استفاده لاکلائو از مفهوم توده مردم («pleb») - پایین‌ترین طبقه اجتماعی در روم باستان، مخالف «patrician» نجیب زادگان روم باستان - شبیه اصطلاح «multitude»، انبوهه، است که توسط هارت و نگری استفاده می‌شود. علاوه بر این، ما می‌توانیم گسترش مفاهیم قدیمی از یونانی یا لاتین را در تفکر انتقادی معاصر مشاهده می‌کنیم. بدون شک این امر بر دشواری شناسایی موضوعات آزادی در این مقطع تاریخی گواهی می‌دهد. مفاهیم «توده مردم» و «انبوهه» هر دو به شرایط نامشخص و غیر منسجم جمعیت، متشکل از خرده‌نگری غیر قابل تقلیل اشاره دارند که هنوز یک موضوع سیاسی راستین را شکل نداده‌ند. از نظر لاکلائو، گذار توده عام به مردم از طریق انتقال منطق تفاوت به منطق هم‌ارزی نوید تشکیل چنین پدیده‌ای را می‌دهد. ما می‌توانیم بطور گذرا این موضوع را در نظر داشته باشیم که از نظر نگری، ماموریت انبوهه باقی ماندن بصورت یک مجموعه از منفردین است که هیچ‌گاه به مردم مبدل نمی‌شود، زیرا از نظر او مردم انبوهه‌ای است که نیروی بالقوه آن توسط دولت اسیر شده است.

پوپولیسم فرض را بر مداخله آنچه که لاکلائو، با دنبال کردن بعضی از نظرات ساختارگرایان و پس‌اساختارگرایان - از جمله لوی استراوس و دریدا - «دال‌های پوچ» (signifiers-دالات‌کننده‌ها) می‌نامد، می‌گذارد. دال‌های پوچ علائمی هستند، قابل توجه اینکه نه منحصرأ فقط از نظر

زبانی، که توسط هر بخش با معنی مختلفی در زنجیره هم‌ارزی گنجانیده می‌شوند. مثلاً، معانی مربوط به ایده «برابری» در تاریخ فرانسه، در دوره‌های انقلابی و همچنین دوران عمل‌کرد معمولی نهادها، بی‌شمار است. به همین ترتیب، در ارزشانتین در اوایل دهه ۱۹۷۰، تقاضای «بازگشت پرون» از تبعید در اسپانیا، دارای یک معنی مختلف برای هر بخش پرونیسم بود، چنانچه تیراندازی بین آن‌ها در فرودگاه بوینس ایرس به هنگام فرود هواپیمای ژنرال در سال ۱۹۷۳ این موضوع را نشان می‌دهد. بنا بر لاکلائو، این امر ضروری است که دال‌های (دلالت‌کننده‌های) پوپولیستی خالی باشند. اگر محتوی آن ثابت شده باشد، آنگاه آن‌ها قادر خواهند بود تجسم تخیلات یا منافع فقط یک بخش از جامعه باشند. دقیقاً توانایی جلب حمایت بخش‌های مختلف جامعه، مشخصه اصلی پوپولیسم است. این امکان وجود دارد که محتوی دال در اصل از بخشی از جمعیت نشأت گرفته باشد. اما از آنجا که زنجیر هم‌ارزی گسترش می‌یابد، آنگاه یک فرایند تجرید بوقوع می‌پیوندد که محتوی آن را خالی نموده و اجازه می‌دهد که در آن دال‌های گوناگون گنجانیده شود. این امر باعث می‌گردد که لاکلائو نیز همانند، رانسیر، باديو و ژیزک تأیید کند که در واقع جهانشمول وجود دارد، اما آن یک «جای خالی» است.

اشکارا، سومین عنصر ضروری ظهور پوپولیسم هژمونی است. این مسأله توسط لاکلائو به عنوان جهانشمولی که توسط جزء نگری آکوده شده یا به عنوان اتحاد مبتنی بر گوناگونی تعریف می‌شود.^۸ هژمونی در کتاب «در باب عقل پوپولیستی» به شکل سینکدوکی (گفتن چیزی از یک کل) درک می‌شود. سینکدوکی یک شمایل بلاغی و رتوریک است که عبارت از برگزیدن یک بخش به جای همه یا برعکس می‌باشد (این نوعی کنایه است). در تنوری پوپولیسم لاکلائو، این مفهوم اشاره به مواردی دارد که بخشی از کلیت اجتماعی جانشین کل می‌گردد و بنام آن سخن می‌گوید. وقتی که بومیان بولیوی و یا مکزیک در حوزه‌های سیاسی ملی مربوطه خود را بزور وارد می‌کنند، آن‌ها بیشتر آرزوی یافتن جایی در نظم سیاسی موجود را ندارند. آن‌ها این نظم را شکسته و مدعی آنند که منبع مشروعیت ملی می‌باشند. آن‌ها بنام کل جامعه، و نه تنها منافع خود صحبت می‌کنند. برای لاکلائو اساس عمل‌کرد هژمونی چنین است: «در مورد پوپولیسم... یک مرکز طرد و اخراج، جامعه را به دو اردوگاه تقسیم می‌کند. «مردم»، در این مورد، چیزی کمتر

از کل اعضای جامعه هستند: آن یک بخش جزئی است که با وجود این خواهان آن است که به عنوان تنها کلیت مشروع تصور شود.^۴ در اینجا لاکلائو به رانسیر، به کسی که او به صراحت اشاره می‌کند، نزدیک می‌شود. باید بیاد داشت که برای رانسیر، «اشتباه» قربانیان، این هست که اجازه می‌دهند آن‌هایی که «بدون نقش» هستند، بنام همه جامعه صحبت کنند. لاکلائو چیز متفاوتی نمی‌گوید. «ژمونی عبارت از صحبت کردن بنام جامعه از سوی یکی از «اردوگاه‌هایی» که توسط انتاگونیسم از هم جدا شده است، می‌باشد. این منطق پوپولیستی است؛ و برای لاکلائو، در نهایت آن بطور ساده‌ای با منطق سیاسی ادغام می‌شود.

برگرفته از کتاب اقلیم چپ: بازنمایی نظریه انتقادی امروز اثر رازمیک کیوچیان

Razmig Keucheyan, Left Hemisphere: Mapping critical theory today.
Chapter Conflictual Identities

در دهه‌های گذشته در اروپا، احزاب پوپولیستی راست رشد قابل توجهی را نشان داده‌اند، اما اخیراً در جنوب اروپا شاهد رشد پوپولیسم چپ‌گرا نیز بوده‌ایم. طی سال‌های طولانی، احزابی که در حرفه میانه‌رو هستند ولی در عمل سیاست کاملاً راستی را به اجرا می‌گذارند قدرت را در دست دارند... با توجه به اینکه نخبگان سیاسی در قدرت، نه سیاستمداران نیمه حرفه‌ای سابق، بلکه کسانی هستند که حتی در صورت از دست دادن قدرت دولتی، بسرعت توسط مؤسسات خصوصی قدرت‌مند جذب مشاغل عالی می‌شوند، بحث‌های جدی در مورد رهبران و قشر حاکمه سیاسی کشورهای اروپایی در جریان است. کتاب *The Establishment* اثر ارون جونز یکی از اثری است که در آن نقش مقامات دولتی انگلیس و رابطه تنگاتنگ آن با قدرتمندان اقتصادی را بدقت مورد بررسی قرار می‌دهد. با کاهش نقش سیاست در اداره کشورها، افزایش روزافزون قدرت متخصصین و بازار، و کاهش بیش از پیش نقش مردم در تاثیرگذاری بر تصمیمات مهم، عده‌ای اژیر مرگ دموکراسی در اروپا را به صدا در آورده‌اند. امروزه شاهد بحث‌های جدی در مورد پست-دموکراسی هستیم. «حاکمیت بدون مردم» و «حاکمیت بدون سیاست» به کجا ختم خواهد شد؟ آیا رشد پوپولیسم اروپایی، اعم از چپ و راست،

پاسخی اعتراضی به پست-دموکراسی اروپایی است؟

در حال حاضر، تبلیغات شدیداً خصوصی پس از به قدرت رسیدن سیریزا در یونان در جریان است تا هر چه بیشتر از واژه پوپولیسم به مثابه چماقی برای سرکوب مخالفین سیاسی استفاده شود. از این رو، عده‌ای تلاش دارند تا با تبلیغ میانه‌روی و اعتدال، پوپولیست‌های «افراطی» چپ و راست را به طور جمعی، به عنوان دشمنان بزرگ دموکراسی اروپایی معرفی نمایند. اما واقعاً چه فرقی بین این دو وجود دارد. یانیس استاوراکاکیس و کاتسامبکیس در مقاله زیر به بررسی فرق این دو نوع پوپولیسم، با نگاهی بر حوادث یونان، می‌پردازند. این مقاله در سال ۲۰۱۳ و قبل از پیروزی سیریزا در یونان نوشته شده است.

یانیس استاوراکاکیس استاد علوم سیاسی در دانشگاه ارسطو در تسالونیک است. او تحقیقات زیادی در زمینه پوپولیسم کرده است. کاتسامبکیس نامزد دکترای علوم سیاسی در دانشگاه ارسطو می‌باشد. مقاله زیر پاسخی است به مجادله بین فیلیپ مارلیر و کاترین فیشی که در سایت *OpenDemocracy* در همان سال صورت گرفته بود.

پوپولیسیم، انتی-پوپولیسیم و دموکراسی اروپایی: برداشتی از جنوب

نوشته: کیورگس کاتسامبکیس و یانیس استاوراکاکیس

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۳۵۶۴

«ایا زمان کالبد شکافی افراط‌گرایی «مرکز میانه‌رو» فرا نرسیده است؟ آیا این وظیفه واقعی هر شهروند/محقق اجتماعی نیست تا بطور ریشه‌ای با این افراط‌گرایی که پشت میانه‌روی استتار شده، مخالفت کند؟» جورج گروز

در بحث اخیر بین فیلیپ مارلیر و کترین فیشی^۱، در مورد مشکلات تعریف پوپولیسیم و ابهامات تاثیرات سیاسی آن، فرصتی را برای بیان بعضی از استدلالات دقیق و روشنگرانه فراهم کرده است. اگرچه، هر دو تاکنون به مهمترین ویژگی‌های آن و پیامدهای علمی/سیاسی این مفهوم اشاره کرده‌اند، اما ما هنوز فکر می‌کنیم می‌توان نور کمی (هر چند نه زیاد) بر این مسأله افکند. اما واقعاً خطر واقعی در اینجا چیست؟ مارلیر بدرستی از همان ابتدا بر استفاده و سوءاستفاده از «پوپولیسیم» در مباحث باب روز تأکید می‌کند، که معمولاً احساسات جماعت‌هراسی نخبگان را پنهان می‌کند، در حالی که فیشی بر امر مسلم یک خطر پوپولیستی برای دموکراسی پای می‌فشارد. بنابراین بنظر می‌رسد مخالفت فیشی با مارلیر پیرامون یک مسأله (سیاسی) مرکزی، یعنی نیاز به یک سیاست (دموکراتیک) «میانه‌رو» در مقابل افراط (پوپولیستی) باشد.

دومین نکته (اساسی) اختلاف شامل تمایز قائل شدن بین مفصل‌بندی‌های چپ و راست‌گرایانه در گفتمان پوپولیستی و امکان اثرات متفاوتی که آن‌ها می‌توانند بر دموکراسی داشته باشند،

است. در ادامه، ما قصد داریم تا بطور انتقادی به هر دو این مسائل برخورد کرده، و آن‌ها را با برداشتی از جنوب اروپای بحران‌زده مرتبط کنیم.

ساختار شکنی اپوزیسیون «اروپا در مقابل پوپولیسم»

برچسب «پوپولیست» بطور یکسانی برای توصیف انواع گسترده‌ای از سیاست‌ها، سیاستمداران، احزاب یا روش‌های بلاغی استفاده می‌شود. آنچه قرار است وجه مشترک این پدیده‌های متعدد باشد، با نگاه کنجکاو و «روشن» محققین یا مفسران عمومی آشکار می‌شود: اغلب با «پوپولیسم» به عنوان ضعف دموکراسی، یک بیماری بدخیم که دموکراسی اروپایی را تهدید می‌کند، رفتار می‌شود. قرار بر این است که همیشه یک دید مانع‌وار [دوالیستی] غیرمنطقی از جامعه‌ای که توده‌های «خام» را مسحور می‌کند، احساسات اجتماعی کنترل نشده را آزاد کرده و در نتیجه جامعه را تهدید به انشقاق می‌نماید، ارائه شود.

در این دیدگاه غالب، ما یک «دام» واقعی برای محقق علوم سیاسی می‌یابیم - و نیز برای هر شهروند - همان‌طور که مارلبر اشاره می‌کند: وسوسه ساده‌سازی، ذات‌گرایی و یا حتی مسلم فرض کردن هدف تحلیل، منجر به تلقی «آن» به مثابه تک و همگن، منسجم، و با زبان و کرداری یکسان می‌گردد.

از قضا این نوع انتقاد ضدپوپولیستی معمولاً به سبکی کاملاً پوپولیستی و مانوی بیان می‌گردد: از طریق استفاده از دوگانگی‌های شدید، قابل درک و بدیهی هم در دنیای اکادمیک، روزنامه‌نگاری و سیاست. چنین دوگانگی‌هایی شامل: «دموکراسی در مقابل پوپولیسم»، «کثرت‌گرایی در برابر پوپولیسم» می‌شود. این دومی، با توجه به موقعیت جغرافیایی و نیز تندی گفتار افرادی چون هرمان ون رومپوی و مانوئل باروسو، به خاصه باید مورد توجه قرار گیرد.

در واقع، چنین بنظر می‌رسد که اروپای پس از جنگ، مظهر تمام فضاها کثرت‌گرایی بود و ابتدا به ساکن به مثابه یک تجربه سیاسی نوآورانه که ارزش‌های دموکراتیک، احترام به غیر، مدارا، دولت رفاه، اعتدال و غیره را به پیش می‌برد، مورد ستایش واقع می‌شد. هرکسی که با این پروژه مخالفت می‌کرد اقتدارگرا/توتالیتار و دشمن دموکراسی قلمداد می‌گشت. بنابراین، وقتی

که رشد باصطلاح «پوپولیست‌های راستگرا» از دهه ۱۹۸۰ به بعد شتاب گرفت؛ بازنمایی که در این حوزه مسلط بود درگیری بین اروپایی، که به طور ذاتی دموکراتیک، معتدل، بی‌خطر مجسم می‌گشت، و پوپولیسم که اساساً غیر دموکراتیک، افراطی و زیان‌آور تلقی می‌گشت.

این بازنمایی تا حدی مجاب‌کننده بنظر می‌رسید چرا که نیروهای راستگرای افراطی ضد اروپایی، در واقع عمدتاً ضد دموکراتیک بودند (اگر چه کسری توسعه دموکراسی در تصمیم‌گیری‌های اتحادیه اروپا به آن‌ها یک هاله دموکراتیک غیر مستقیم بخشید). اما، از آنجا که بحران، تقریباً همه چیز پیرامون ما را دگرگون ساخته است، آیا این بازنمایی و تجسم همچنان اعتبار دارد؟ به عبارت ساده، کدام «اروپا» و کدام «پوپولیسم» را می‌توان در چشم‌انداز بحران‌زده ما نظاره کرد؟ و ما چگونه می‌توانیم در مورد اثرات آن‌ها بر دموکراسی قضاوت کنیم؟

تجربه جنوب می‌تواند دقیقاً روشنگرانه باشد چرا که تغییرات در حال جریان، به شکل خشن‌تر و رادیکالی در اینجا تحمیل شده‌اند. در واقع، آنچه که حاشیه اروپا تجربه کرده است، اقدام اتحادیه اروپا بر خلافِ درست اصول و ارزش‌های تعریف شده خود او می‌باشد، در حالی که کنشگران سیاسی «مرکز میانه‌رو» ملی/محلی مدعی‌اند، که بطور بنیادی «اروپاگرا» هستند، عقلانیت افضل روح اروپایی، بیش از پیش بخاطر اجرای افراطی آنان، تجسم‌کننده ریاضت‌های بی‌رحمانه و سیاست‌های تنظیمی نئولیبرالیستی ضد دموکراتیک است.

نیازی به گفتن ندارد که چنین عقلانیتی هیچ ربطی به خردی که به مثابه سنت اروپایی بازتاب‌پذیری درک می‌شود، ندارد؛ این بیشتر به منطق ابزاری مربوط است که ادورنو و هورکهایمر بطور قانع‌کننده‌ای و اساسی نمودند. اگر کسی در پی ریشه‌های چنین «رادیکالیسم» و «عقلانیتی» هست، دفاع جانانه آین راند، فردگرای ضد اجتماعی از سرمایه‌داری را می‌تواند به عنوان یک راهنمای خوب بخدمت گیرد. اصلاً شگفتی‌آور نخواهد بود اگر کتاب *وی اطلس‌شانه بالا انداخت*، محبوب‌ترین کتاب در انجمن کتاب کمیسیون اروپا باشد.

البته، روشنفکران عالی‌رتبه‌ای چون یورگن هابرماس و اولریش بک، در حال حاضر زنگ خطر پست-دموکراتیک اروپا-اگر گفته نشود اقتدارگرا، دگرگون شده- را به صدا در آورده‌اند و نیاز به یک سیاست اروپایی بازگشت به پایه‌های عمده «مردم» را برجسته نموده‌اند.

آتین بالیبار نیز با بیان دغدغه‌های مشابه، عنوان می‌کند که اروپا بیش از پیش به بخشی از

مشکل تبدیل می‌شود، تا اینکه بخشی از راه‌حل دموکراتیک مورد نیاز باشد. و با توجه به اینکه، اکثر نهادهای اروپایی اجرای وحشیانه [ریاضت‌های] تصویب شده توسط دولت‌های ملی در جنوب را پذیرفته، پشتیبانی نموده و یا حتی بطور فعالی تشویق کرده اند، به جز این چه می‌تواند باشد؟ موضوع فقط این نیست که قانونیت بتدریج از مشروعیت فاصله گرفته است، بلکه تفکیک قوا دستخوش تغییر گشته است، و خود پارلمان، از آنجا که عناصر بیشتر و بیشتری از « احکام صادر شده» مجازی به اجرا گذاشته می‌شوند (تمام ویژگی‌های مخصه یونان در اجرای سیاست‌های تحمیلی نهادهای اروپایی و مالی بین‌المللی در طی چند سال گذشته)، به حاشیه رانده شده است. بعلاوه و مهمتر اینکه، خاموش شدن اخیر رسانه‌های عمومی در یونان [این مقاله در سال ۲۰۱۳ نگاشته شده است. منظور خاموشی ای.ار.تی، رادیو تلویزیون یونان در ژوئیه ۲۰۱۳ می‌باشد] نشان می‌دهد که ما در حال حاضر شاهد افزایش حمایت از یک سیستم تصمیم گیرنده سلطه از طریق بیداد می‌باشیم. چنین سلطه‌ای، بدور از هر گونه پشتیبانی واقعی استدلالی/عقلی، فقط می‌تواند به مثابه نیچیلیسم وحشیانه توصیف گردد.

آیا چنین اروپایی می‌تواند مدعی عقلانیت و دموکراسی باشد؟ فقط در صورتی که از یک «عقلانیت» بدون تأمل و بی‌منطق و دموکراسی سلسله مراتبی بدون مردم طرفداری شود. مطمئناً نیاز به تغییری رادیکال وجود دارد، اما این بدون دخالت و رضایت مردم قابل درک، طرح و اجراست؟ آیا پروژه اروپا می‌تواند با دخالت بیشتر توده‌های مردم در پروژه مشترک ما، تجدید نیرو کند؟

مشکل اینجاست هر آنچه که آن انجام می‌دهد، هر کسی که در گفتمان خود، از منبع نمادین فراموش شده « مردم» استفاده کند، متهم به «پوپولیست غیر مسئول» یا «عوام‌فریبی» است و با وی چون یک دشمن دموکراسی و پروژه اتحادیه اروپا رفتار می‌شود. این حتی، شامل مواردی می‌شود که ما در باره نیروهای سیاسی که هیچ ارتباطی با راست افراطی ندارند صحبت می‌کنیم. اگر بخواهیم از اصطلاحات [دربرگیرنده و انحصارطلب] و تمایز هوشمندانه نویسندگانی چون کاس موده و کریسوبال رویرا کالت‌واسر استفاده کنیم: به عبارتی، این موضوع حتی اگر ما با پوپولیسم دربرگیرنده و احاطه‌گر، و نه با کابوس اباد پردکننده و انحصارطلب باصطلاح «پوپولیست راستگرا»، سر و کار داشته باشیم نیز صادق است.

یک بار دیگر در اینجا تجربه یونان می‌تواند روشنگر باشد: بدون هیچگونه اغراقی آنچه اخیراً به مثابه گفتمان مرکزی/شکاف‌ایده‌نولوژیکی در صحنه سیاست یونان ظاهر شده است، از اتهام «پوپولیسیم» برای بی‌اعتبار کردن هر نیروی سیاسی استفاده می‌شود که در برابر اقدام‌های ریاضتی مقاومت می‌کند و از حقوق دمکراتیک و اجتماعی در برابر نیپیلیسم وحشیانه مصوبه کمیسیون اتحادیه و بانک مرکزی اروپا (دو بخش جدائی‌ناپذیر ترویکا) دفاع می‌نماید.

این امر بویژه در مورد سیریزا صادق است، که به مردم رجوع نموده و راه حل‌های هژمونیک (الیگارشی) را به خاطر احیای مشروعیت دموکراتیک و حاکمیت مردم رد می‌کند. حالا در اینجا کی خوب و کی بد است؟ انتخاب با شماست!

اعتدال‌گرایی افراطی

دوری از هر گونه تعصبات مختلف در برابر پوپولیسیم به این معنا نیست که ما راه‌های عمیقاً مشکل‌افزینی که بعضی از جنبش‌های پوپولیستی برای مفصل‌بندی ادعاهایشان در جهت نمایندگی «مردم» اتخاذ کرده‌اند، و بدین وسیله بطور آشکاری به مقابله با یک ذرک باز و دربرگیرنده دموکراسی پرداخته‌اند، را نادیده می‌گیریم؛ جنبش‌هایی متکی بر رهبران کاریزماتیک، مملو از خشمی که عملاً چارچوب نهادی دموکراسی نمایندگی را دور می‌زنند و/یا اغلب حاوی یک پتانسیل ملی، ضد حقوقی و لیبرالی هستند؛ برای اطمینان خاطر، لازم است که این جنبه‌ها خیلی جدی در نظر گرفته شوند و کاترین فیشی بدرستی سمتِ تاریک این پدیده را برجسته می‌کند.

باز هم، چنین تصویری نمی‌تواند حق مطلب انواع وسیع مفصل‌بندی‌های پوپولیستی را بیان کند. در واقع، با نمایندگی نمودن گروه‌های محروم، با یک دستور کار برابری‌طلبانه، انواع دیگر پوپولیسیم را می‌توان به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از سیاست دموکراتیک، به عنوان منبعی برای تجدید نهادهای دموکراتیک در نظر گرفت (همچنانکه بعضی از تحولات در امریکای لاتین در طی ده سال اخیر نشان داده است).

از این نقطه نظر، هر چه بیشتر دموکراسی‌های غربی به سیاسی‌زدایی یا حتی اشکال الیگارشی

حاکمیت روی آورند. پوپولیسیم بیشتر به مثابه یک وسیله مناسبی برای تجدیدِ بیش از پیش از پیمایش مورد نیازِ سیاسی‌سازی در نظر گرفته خواهد شد. متأسفانه، اغلب مدافعان «سیاست اعتدال‌گرا» بطور خطرناکی با جهت پست-دموکراتیک و سیاست زدایی لاس می‌زند، جایی که سیاست، امکان تغییر واقعی را، به نفع اداره فنی مصالح عمومی رها کرده است.

همانطور که ما تلاش کرده‌ایم نشان دهیم، دقیقاً اینجاست که ما با بعضی از تضادهای اساسی مواجه می‌شویم. امروز، در اروپای بحران‌زده، این مدافعان نهادی «سیاست اعتدال‌گرا» هستند که یک نمایی مانوی از جامعه ایجاد می‌کنند، و هر نوع اختلافی را به مثابه غیر منطقی و پوپولیستی رد می‌نمایند، و بنابراین جامعه بیش از پیش رادیکالیزده شده و انحصاری می‌گردد.

با توجه به سیر حوادث در جنوب در یک جهت نیعیلیستی وحشیانه، آیا زمان آن فرا نرسیده است که افراط‌گرایی «مرکز میانه‌رو» را کالبدشکافی نمائیم؟ یکی از شرایط کلیدی در فهم این گرایش، آنچه که ما انتی-پوپولیسیم می‌نامیم می‌باشد، یک استراتژی گفتمانی که نیازمند بررسی ویژه خود است، چرا که آن اغلب کاریکاتور خود را از «دشمن» پوپولیستی می‌افریند.

در اینجا، انتی-پوپولیسیم اشاره به گفتمان‌هایی است که هدفشان کنترل ایدئولوژیک و منزوی کردن سیاسی جنبش‌های اعتراضی نواخته بر علیه سیاست ضد دموکراتیک ریاضتی، بویژه در کشورهایی همچون یونان، اسپانیا، پرتغال و غیره می‌باشد. همچنان که سرژ حلیمی اخیراً در لوموند دیپلماتیک اشاره کرده است، هر کسی که الیگارش، افزایش سفته‌بازی طبقات برجسته، هدیه به بانک‌ها، ازادسازی بازار، کاهش دستمزد به بهانه رقابت را مورد انتقاد قرار دهد، به «پوپولیست» محکوم می‌شود.

البته، همانطور که ژاک رانسیر عنوان می‌کند، بنظر می‌رسد پوپولیسیم «نامی راحت» برای بدگویی و بی‌اعتبار کردن دیگر الترناتیوها می‌باشد تا اینکه ادعای نخبگان سیاسی و اقتصادی برای «حاکمیت بدون مردم»، «حاکمیت بدون سیاست» را مشروعیت بخشد. آیا یک روش صادقانه و دموکراتیک نسبت به سیاست می‌تواند این جهت‌گیری را اغماض کند؟ یا اینکه وظیفه هر شهروند میانه‌رو، هر محقق اجتماعی، هر دموکرات این است که بطور رادیکالی با این افراط‌گرایی که خود را تحت لوای میانه‌روی استتار کرده است، مقابله کند؟

واسازی «نظریه افراطیون»

اجازه دهید هم اکنون به محور دوم اختلاف بپردازیم. اگر چه استدلال فیشی که پوپولیسیم می‌تواند یک ایدئولوژی متمایزکننده برپا کند، بینش مهمی برای یک روش رسمی در گفتمان پوپولیستی را ارائه می‌دهد (چیزی که باید ملاحظات اولیه مارلیر پیرامون اعتبار خود مقوله را برطرف کند). این ایده که همه انواع پوپولیسیم - راست تا چپ - ویژگی‌های کم و بیش مشابهی را تقسیم می‌کنند، اصلاً منعکس کننده آنچه که در یونان تحت لوای «تئوری دو تفریط» ارائه می‌شود، است. آنچه که این تئوری جدید بدان اشاره دارد این است که اپوزیسیون رادیکال چپ، سیریزا، و نئونازی‌های طلوع تلاایی بطور اساسی دو سوی یک سکه هستند، از آنجا که چیز خطرناک یکسانی برای دموکراسی در پوپولیسیم افراطی وجود دارد که در هر دو مشترک است (همان‌طور که مارلیر خاطر نشان می‌سازد، یک بحث عمومی نسبتاً مشابهی در فرانسه در مورد معادله ملنشون با ماری لوپن وجود دارد).

اگر یکی از عناصر کلیدی پوپولیسیم، تعبیر و خواست «مردم» باشد، پس این جای مناسبی برای آزمایش «نظریه افراطیون» است که می‌تواند اختلافات و تشابهات بین دو تعبیر، بین «مردم» چپگرایان و «مردم» راستگرایان را نشان دهد.

آیا این دو تعبیر یکسان است؟ چه اتفاقی می‌افتد وقتی که ما از یک سطح رسمی به حقیقی، از دال به مدلول گذر می‌کنیم؟ این روشن است که زمینه گفتمان هم سیریزا و هم جبهه چپ در فرانسه، «مردم» که برای مشارکت فعال در یک پروژه مشترک، برای دگرگونی رادیکال دموکراتیک فرا خوانده می‌شوند می‌باشد، یک پروژه برای خود-ایفایی و رهایی.

بر خلاف «مردم» راست افراطی، «مردم» چپ معمولاً یک موضوع جمعی، آینده‌نگر، دربرگیرنده و فعال است که به محدودیت‌های قومی، نژادی، جنسی، جنسیتی یا محدودیت‌های دیگر وابسته نیست؛ یک موضوع که مبتکرانه عمل می‌کند و در امور مشترک بطور مستقیم دخالت می‌نماید، سوژه‌ای که در انتظار هدایت شدن یا نجات از طرف هیچ‌کس دیگری نمی‌باشد.

برعکس، همان‌طور که کایانی و دلاپورتا در تحقیقات گسترده خود پیرامون گفتمان راست افراطی در اروپا مشاهده کرده‌اند، «مردم» راست افراطی در اکثر مواقع منفعل و، از نظر نژادی و قومی

انحصار طلب هستند، جلوه‌های اقتدارگرایی و ضد دموکراتیک دارند؛ «مردمی» که منتظر اند که نخبگان جدید «فاضل» تر و «پاک» تر، جایگزین نخبگان فاسد نئولیبرال فعلی در قدرت شده و نجات داده شوند. جای هیچگونه تعجبی نیست که طوع تلای یونان پیشوارا عنوانی مناسب برای تجسم اراده مردم تلقی می‌کند. واضح است که این دو «تعبیر» از مردم، به جای یکسان بودن تقریباً هیچ چیز مشترکی با هم ندارند.

پس آنچه ما نیاز داریم اذعان به تنوع/کثرت تبارهای پوپولیستی و اثرات متمایزی که آن‌ها بر نهادهای دموکراتیک دارند، می‌باشد. بر خلاف ذات‌گرایی ساده، ما باید بر این واقعیت تأکید کنیم که پوپولیسم شامل انواع گسترده‌ای از عناصر ایدئولوژیکی-اغلب متناقض- و ویژگی‌های سازمانی می‌باشد. بنابراین، با توجه به زمینه‌های اجتماعی-سیاسی، آن می‌تواند هم به عنوان اصلاح‌کننده و هم تعدیدکننده دموکراسی، اگر بخواهیم از اصطلاحات مود و کالتاواسر استفاده کنیم، عمل کند. همانطور که دیده شد، آن می‌تواند هم مفصل‌بندی دربرگیرنده و هم انحصارطلبانه داشته باشد.

بعلاوه، تا آنجا که نقش «مردم» در هر رژیم دموکراتیکی امری مرکزی است، به همان اندازه، به عبارتی، بعضی از انواع پوپولیسم غیر قابل اجتناب است، پس آنچه که ما نیاز داریم این است که بطور محتاطانه خود را درگیر نموده و اولی را تصفیه و پاک نموده و با دومی مبارزه کنیم.

خوشبختانه، این انقدر هم مشکل نخواهد بود زیرا همان‌طور که دیده‌ایم، راست افراطی، با تمام این‌ها، انقدرها هم «مردمی» نیست! ارجاع آن به «مردم»، در بهترین حالت، اهمیت ثانوی دارد؛ جنبه‌ای ابزاری که از آن برای پیش راندن اهداف ناسیونالیستی، نژادی و هیراسی محکم استفاده می‌شود. همان‌طور که تورکواتو دی تلا می‌گوید، این نوع از نیروهای «ناسیونالیست رادیکال» یا «راست رادیکال»، که اغلب «مارک پوپولیستی» دارند، بایستی در یک مقوله متفاوتی قرار داده شوند، زیرا هدف آن‌ها مخالفت با گروه‌های حاکم نیست، بلکه بیشتر بر علیه گروه‌های محرومی است که آن‌ها را به عنوان تعدید تلقی می‌کنند.»

با توجه به این تضاد کامل، چگونه ما می‌توانیم اصرار روشنفکران و سیاستمداران در یونان، در جنوب اروپا و در کل اروپا در خطاب افراطیون راستگرا به عنوان اساسا «پوپولیستی» به جای نژادپرست، اقتدارگرا یا کاملاً فاشیستی را تفسیر کنیم؟ آیا هیچ کسی می‌تواند هیچ دلیل دیگری

به جز عزم محافل هژمونیک سیاسی، اقتصادی و فکری برای بی‌اعتبار کردن خواسته‌های مردمی و سلب مشروعیت چپ اروپا در پیشنهاد خود برای عقب راندن بهمن پست-دموکراتیک، ریاضتی که اروپا را مدفون می‌کند، چیز دیگری بیابد؟

در عین حال، مارلیر بدرستی اشاره می‌کند که این خصوصیات، بتدریج راست افراطی را دیو-زدایی می‌کند، راه را برای توان بخشی و نوسازی سیستماتیک آینده ان، برای زمان مناسب، هموار می‌کند. (این امر در حال حاضر در یونان از جمله در مورد لاوس، حزب پوپولیستی راستگرا در ائتلاف دولت پاپادموس که قدرت را پس از گئورگ پاپاندرو در سال ۲۰۱۱ بدست گرفت و به ترویکا بخشید، اتفاق می‌افتد [مقاله مدتها قبل از کسب قدرت سیریزا نوشته شده است]).

وظیفه پیش رو

بنابراین وظیفه پیش رو، از نظر استراتژی‌های پژوهشی (و چرا که نه، سیاسی)، ثبت تحول پوپولیسم در برگیرنده در اروپا، بازستانی «مردم» از انجمن‌های راست افراطی و تجدید فعالیت پتانسیل آن نه به عنوان یک تهدید، بلکه یک اصلاح‌کننده جهش و موتاسیون پست-دموکراتیک از میراث دموکراتیک مدرنیته سیاسی، می‌باشد.

این بدین معنی نیست که هم‌اکنون پوپولیسم (های) چپگرا به یک اکسیر تبدیل شده‌اند؛ یعنی، از این به بعد، آن‌ها لزوماً باید (بدون قید و شرط) به مثابه یک اثر مثبت بر دموکراسی پذیرفته شود. اصلاً؛ در اینجا هیچ تضمینی وجود ندارد. اما، تجربه اخیر دموکراسی‌سازی امریکای لاتین از طریق پوپولیسم‌های چپگرا و «بهار» فعلی پوپولیسم (های) اروپایی چپ دموکراتیک، ما را برای تیز کردن ابزار تحلیلی و گریز از کوتاه‌نظری یک‌جانبه اروپا-محوری‌مان با اتخاذ یک چشم‌انداز تاریخی، تطبیقی و فرامنطقه‌ای، فرا می‌خواند. دو تمرین شالوده‌شکنانه ما در این متن، به منظور افزایش چنین نگرش دوراندیشانه‌ای است.

به عبارت دیگر، نقش ما به عنوان محققین علوم اجتماعی نه رد ساده پوپولیسم، نه ایده‌الیزه کردن ان، بلکه دست و پنجه نرم کردن با هر دو پوپولیسم و پست-دموکراسی فعلی و بیماری ضد دموکراتیک در حال رشد، در تلاش برای تجدید فعالیت تصورات کثرت‌گرایانه و برابری طلبی

که در قلب مدرنیته سیاسی قرار داشت، است. وظیفه‌ای که ممکن است برای بقای خود اروپای دموکراتیک حیاتی باشد.

برگرفته از سایت oenDemocracy

Giorgos Katsambekis and Yannis Stavrakakis 23 July 2013, www.opendemocracy.net

هم اکنون، کمی پس از پیروزی سیریزا در یونان، بعد از آنکه شوق و شغف طرفداران چپ کمی فروکش نمود، نگرانی و التعاب جایگزین شادمانی گشته است. سئوالات بسیاری باید پاسخ داده شوند و در مورد مسأله غامض و پیچیده یونان، به تعداد تحلیلگران سیاسی، پاسخ‌های «مناسب» نیز وجود دارد. هم‌زمان، با افزایش فشار نئولیبرالیست‌ها و نیز بدنبال آن رسانه‌های طرفدار آنان و تلاش‌اشان برای ارائه سیمای یک حزب غیر مسئول، مخالف دموکراسی، دیکتاتور منش و محبوب احزاب دست راستی و راسیست اروپا از سیریزا، روز بروز بر تعداد این سئوالات نیز افزوده می‌شود (طبعاً، در این میان سئوالات بسیار بجا و قابل تعمق نیز مطرح می‌گردد). یونانی‌ها (و چپ اروپا بطور کلی) تا امروز هنوز هم موفق نشده‌اند این واقعیت ساده را به گوش بقیه برسانند که آن‌ها نه تنها بابت ندانم‌کاری رژیم‌های گذشته خود، بلکه اشتباهات بانک‌های آلمانی و فرانسوی نیز تابحال بهای سنگینی پرداخته‌اند، و احتمالاً در آینده نیز خواهند پرداخت. و کمک‌های دریافتی آنان نه کمک و اعانه بلکه وام با بهره بالا بوده است. آیا سیریزا موفق خواهد شد که این روند را برگرداند؟ ائتلاف سیریزا با دست راستی‌های یونان را چگونه باید ارزیابی کرد؟ چرا خانم لوپن در فرانسه از سیریزا حمایت می‌کند؟ آیا نزدیکی سیریزا به روسیه و پوتین، آن‌ها را به راستگرایان نژادپرست و ملی‌گرای مجارستان نیز نزدیک خواهد کرد؟ آیا همه وقایع و موضع‌گیری‌های ناخوشایند را می‌توان تحت عنوان سیاست عملی و واقع‌گرایانه سیریزا توضیح داد؟ و از همه مهمتر، استراتژی و تاکتیک سیریزا در مذاکرات با آلمان و فرانسه چیست؟

بو روبنر هانسن دارای مدرک دکترا از دانشگاه کونین مری می‌باشد. او یکی از سردبیران مجله ویوپوینت است و در مورد تئوری سیاسی، فلسفه، جنبش‌های اجتماعی، و اقتصاد سیاسی می‌نویسد. او در مقاله زیر نگاهی دارد به استراتژی و تاکتیک سیریزا که از بعضی جهات آموزنده است.

هفت درس از یونان

نوشته: بو روبنر هانسن

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۴۹۵۲

طی سال‌ها، نیروهای رادیکال در اروپا فقط قادر به مقاومت در مقابل سیاست‌های ریاضتی، بندرت درگیر اندیشه و کنش تهاجمی استراتژیک، و همیشه خارج از دولت بوده‌اند. اما در ششم فوریه، وقتی که هزاران تظاهرکننده به هواداری از دولت جدید یونان در مقابل یک پارلمان باز و بدون محافظ جمع شدند، کاملاً آشکار بود که چیز قابل توجهی تغییر کرده است.

به گفته ستاتیس کولاکیس، عضو کمیته مرکزی سیریزا، «یک روحیه فزاینده برای بسیج، برای کسب کرامت از دست رفته، و اشتیاق به حمایت از دولت در برابر باج‌خواهی و برای اعمال فشار بر آن به منظور توقف هر گونه عقب‌نشینی» وجود دارد. بنظر می‌رسد سیریزا در مقابل تأکید آلمان بر اینکه «انتخابات هیچ چیز را تغییر نمی‌دهد»، بر علیه ترس چپ از اینکه دولت بلافاصله مجبور به عقب‌نشینی گردد، فضا را برای تشدید مبارزه بر علیه هژمونی نئولیبرالی در اروپا باز کرده است. دولت جدید هنوز می‌تواند عهدشکنی کند، خود را بفروشد، یا به اشکال مختلف شکست بخورد، و مخالفان آن ممکن است در بستن فضای بازی که پس از انتخابات ایجاد شده است، موفق گردند. اما ما باید برداشته‌ها و درس‌های این هفته‌ها را بیاد آوریم - هر چقدر که آن‌ها زودگذر باشند - چرا که آن‌ها چیز نادری را شهادت می‌دهند: یک اختراع سیاسی. سیریزا امکان صرف سیاست ضد ترویکا را به عمل مشخص تبدیل کرد. آنها، با انجام این کار پیش قدم‌راهی شدند که برای نیروهای ضد ریاضتی بقیه اروپا نیز مناسب است.

درس‌های زیر به ما چیزی در مورد استراتژی‌های پیروز نمی‌گویند، بلکه فقط در مورد ایجاد فضای تدابیر رزم‌رایی هستند. این فضا بسیار کوچک، و وابسته به بسیج اجتماعی و موفقیت انتخاباتی است.

خود استراتژی محدود به اهداف کوتاه مدتِ تعویض شرایط بدهی‌های یونان و پایان ریاضت است. حتی اگر طرح‌های بلند مدت برای تحول اجتماعی وجود ندارد، یک چشم‌انداز جدید سیاسی ایجاد شده است که در آن استراتژی‌های تحول اجتماعی ممکن است خود را به عنوان چیزی بیش از نمایش انتزاعی ایدئولوژیک تحمیل کنند. در طی سالی که امکان اشکاری برای پیروزی پودموس در اسپانیا وجود دارد، بسیار مهم است درک شود که چگونه سیریزا توانسته است شکافی در عمارت اروپای نئولیبرالی ایجاد کند.

۱- تصمیم در مورد تضاد اصلی

سیریزا فقط یک گزینه پس از تصدی مقام داشت: ادامه تعاجم. این استراتژی بر اساس موقعیت سیریزا به عنوان حزب حکومتی، با قدرت مبتنی بر اکثریتی که تعهدات دولت گذشته را رد می‌کند، استوار بوده و مشروعیت یافته است. از آنجا که صعود حزب به قدرت پیامد جنبش‌های قدرتمند در طی بحران است، پیروزی سیریزا را باید با خستگی و محدودیت‌های آن‌ها مرتبط دانست.

در حالی که بی‌شک بسیاری در سیریزا ترجیح می‌دادند که یک حکومت مبتنی بر جنبش یا طبقه را تشکیل می‌دادند، اما آن‌ها صرفاً نه توسط جنبش‌ها و یا «طبقه مشخصی»، بلکه همچنین بخاطر ناراضیاتی میلیون‌ها یونانی از احزاب تثبیت شده، خصوصاً پازوک، انتخاب گشته‌اند. مثلاً آکیس گاوریلیدیس می‌نویسد، «عروج دیدنی و جذاب سیریزا فقط به اظهار وفاداری ربط ندارد، بلکه بطور متساوی، اگر نه بیشتر، به خیانت، به بی‌وفایی مربوط می‌شود.

علت این ناراضیاتی نه فقط به تأثیر مخرب توافق ریاضتی پذیرفته شده توسط سوسیال دموکرات‌ها، بلکه همچنین به شرم از دست دادن حاکمیت ملی نیز مربوط می‌گردد. تجزیه و تحلیل همزمان سیریزا و عیب‌جویی از وضعیت یونان به عنوان یک «مستعمره مقروض، یک منطقه اشغالی»، این حس تحقیر و عدم قدرت را با وعده آزادی ملی - یک فرم از وفاداری که بیشتر به تصور جامعه از ملت مربوط است تا طبقه - بهم متصل می‌کند.

همه این‌ها زمینه تصمیم سیریزا برای تشکیل یک دولت «ملی» تا یک دولت طبقاتی را فراهم

می‌آورد. به عبارت دیگر آن‌ها استدلال می‌کنند که با وجود توافق آن‌ها با مارکسیست‌ها که «تضاد اصلی» بین سرمایه و کار است، تضاد برجسته-در این مقطع تاریخی و از نقطه نظر دموکراسی پارلمانی یونان - بین یونان و طبکارانش است.

بر این اساس، سیپراس وارد ائتلاف با جناح راست یونانی‌های مستقل (ANEL)، که تنها راه ایجاد یک دولت ضد ریاضتی قابل دوام است، گشت. الترناتیو دیگر ائتلاف با یکی از دو حزب طرفدار ریاضت‌های اقتصادی، تو پوتامی یا پازوک بود. که در این صورت سیریزا هیچ جایی برای رسیدگی برای معضل بدهی نمی‌توانست بیابد.

گفتن اینکه خط اصلی ائتلاگونیسم، بین یونانی‌ها و طبکارانش قرار دارد به معنی آن نیست که اختلافات طبقاتی داخلی ماست مالی شوند. بلکه بیشتر اینکه نخبگان سیاسی و اقتصادی محلی انقدر تضعیف و بی‌اعتبار شده‌اند - و سرسپردگی و تبانی آن‌ها با سرمایه‌داران بین‌المللی چنان آشکار است - که اهمیت آن‌ها ثانوی گشته است. در این مفهوم، مبارزه با طبکاران بین‌المللی، یک مبارزه طبقاتی ملی است.

اصطلاح محبوب ملی «ما» که در مخالفت با توافق ریاضتی ساخته شده است، یکی از اصطلاحاتی است که شامل سیاست‌های سکسی و راسیستی یونانی‌های مستقل نیز می‌شود. سیریزا به منظور حفظ اکثریت اجتماعی - که بخاطر اداره دولت در مقابل طبکاران و ثروتمندان فراری از مالیات بدان نیاز دارد - مجبور شده است چنین متعصبانی را در بر گیرد تا از نبرد در جبهه‌های مختلف به عنوان یک اقلیت جلوگیری نماید. با این حال، با وجود برخی از برافروختگی‌های قابل فهم، بعضی از اقدامات اولیه سیریزا - مانند اعطای تابعیت به کودکان مهاجرین متولد یونان - نشان می‌دهد آن نمی‌خواهد اجازه دهد که ائتلافش با یونانی‌های مستقل، به آبکی کردن سیاستش در مورد مهاجرین و حقوق اقلیت‌ها منجر شود.

با وجود این ممکن است هنوز این نگرانی وجود داشته باشد که ائتلاف با یونانی‌های مستقل اجازه گنبدیدن نژادپرستی را دهد. اما سیریزا با تبدیل مسائل حاکمیت ملی به شکلی مردمی‌تر تا ملی‌تر، و در پیوند با یک دستور کار مترقی، می‌تواند درخواست‌های طوع تلایی و دیگر «راه حل‌های» بیگانه‌هراسی را محدود به سیاست ریاضتی نماید.

۲- بدست گرفتن ابتکار عمل

یونان بعد از پنج سال مقاومت در برابر سیاست ریاضتی، با انتخاب سیریزا احتمال یک اقدام تعرضی در سطح دولتی را بوجود آورده است. مانورهای سریع دولت جدید، به پایه اجتماعی و سیاسی سیریزا دوباره قوت قلب داده است، و همکاران و مخالفان بین‌المللی خود را حیران کرده است.

سیریزا در داخل کشور کارهایی انجام داده است که امروز بطرز شگفت‌آوری تعداد کمی از دولت‌های تازه انتخاب شده انجام می‌دهند. آنها، در کمال تعجب جامعه بین‌المللی از امتیازات مستقل خویش برای تصمیم‌گیری‌های فوری مطابق با وعده‌های انتخاباتی خود، استفاده نموده‌اند. در حالی که بعضی از اینها، قوانین جدید هستند - به عنوان مثال، استخدام مجدد نظافت‌چیان وزارت دارایی - ولی آنها بیشتر جنبه سمبلیک دارند. سیریزا بلافاصله بخش‌هایی از رای‌دهندگان خود که نگران «فروش» همه چیز بودند، را آرام نموده و تصمیم قاطع خود را به مخالفانش در ترویکا نشان داد.

نمایش حزب از قدرت پسا انتخاباتی خود، آن‌ها را قادر ساخته است - که حداقل بطور موقت - زمین و خصلت مبارزه را انتخاب کنند. امتناع وزیر دارایی، یانیس واروفاکیس، از مذاکره با ترویکا، ارتش متحد اتحادیه اروپا، صندوق بین‌المللی پول و بانک مرکزی اروپا را دچار شکاف نموده است. با رد نیاز برای وام بیشتر، یونان شرایط مذاکره برای وام‌های اضافی (اصلاحات ساختاری) را به تغییر شرایط برای بازپرداخت وام‌های موجود (مدت بازپرداخت، نرخ بهره، سررسید، اصلاح بدهی) معطوف کرده است - در حالی که ریسک خروج یونان از یورو در پس زمینه مذاکرات، از راه دور دیده می‌شود.

بدست گرفتن ابتکار عمل به معنی طرد الزامات حریف و گسترش حوزه عمل و فکر مستقل می‌باشد. شاهد این ادعا: رفتار آرام واروفاکیس در طی مصاحبه با بی‌بی‌سی بود که در آن خبرنگار بر خطر قریب‌الوقوع اجرای بانکی تأکید می‌کرد. در جواب به سؤال مصاحبه‌کننده «اما، ولی مردم در حال خارج کردن پول خود از حسابشان هستند»، واروفاکیس به خشکی پاسخ داد

«اجازه بدهید که بگویم شما علامت بیماری را با بیماری اشتباه می‌گیرید.»

با چنین پاسخی، واروفاکیس، ریسک و درد هجوم برای خروج پول از بانک نادیده نمی‌گیرد، بلکه با اعلام یک تصمیم آگاهانه ترجیح می‌دهد خطر یک خونریزی موقت و شدید را نسبت به ادامه خونریزی آهسته‌تر و حتی مرگبارتری که یونان تاکنون متحمل شده است، بخرد. واروفاکیس به این روند سرعت بخشد. وقتی که یک نفر نمی‌تواند خطر را برطرف کند و یا از درد اجتناب ورزد، حداقل می‌تواند در مورد زمان بندی آن، و اندازه‌ای که رقیبش نیز در معرض همان خطر قرار گیرد، تصمیم بگیرد.

۳- شناسایی ترس مخالفان و استفاده از آن بر علیه‌اشان

طلبکاران اصلی خصوصی یونان، هزینه بسیار کمی بخاطر تصمیم خود برای قرض دادن پرداخته‌اند. بیش از ۷۰ درصد از کمک مالی به یونان مسقیماً برای نجات این طلبکاران، که اغلب بانک‌های المانی و فرانسوی هستند، پرداخت می‌شود. از طریق این فرایند، بدهی یونان به بخش خصوصی تبدیل به وام‌های نهادهایی چون بانک مرکزی اروپا، تسهیلات ثبات مالی اروپا و کشورهای حوزه یورو گشته است.

هزینه اقتصادی و اجتماعی بحران را مردم یونان به شکل «تعدیل ساختاری»-از طریق صرفه‌جویی‌های وسیع در رفاه، اشتغال عمومی، و حداقل دستمزدها، و همچنین فروش اضطراری دارایی‌های دولتی - بعهده گرفته است. آنچه که سیریزا بدان توجه کرده است اینکه در این اختلافات تقریباً استعماری، باید جنگ را به نخبگان و شهروندان کشورهای غالب برساند. تصمیم سیریزا برای تغییر زمین مبارزه، دقیقاً بخاطر اجرای چنین امری است. ائتلاف با یونانی‌های مستقل منتقد اتحادیه اروپا به افزایش ترس از خروج از اتحادیه اروپا کمک می‌کند. بخاطر انتخاب زمین بازی جدید توسط سیریزا، مخالفان آن نیز به طور متعادل‌تری خترات را تقسیم می‌کنند.

بطور مسلم، قوی‌ترین سلاح یونان در مذاکرات آینده، ترس طلبکاران از خروج قطعی یونان از یورو است که می‌تواند اثرات وخیمی بر بازارهای مالی داشته باشد. بعد از ملاقات واروفاکیس در لندن، رئیس خزانه انگلستان جورج آزبورن، در مورد اضطراب گسترده مشترک اظهار داشت که بن

بست بین یونان و حوزه یورو «بزرگترین خطر اقتصاد جهانی» و «تهدید فزاینده‌ای برای اقتصاد بریتانیا محسوب می‌شود. و ما باید مطمئن شویم که در اروپا و نیز انگلستان، ما شایستگی را بر هرج و مرج ترجیح می‌دهیم.»

این بیانیه می‌تواند نشانه یک تغییر مهم در ساختار وحشت جغرافیایی-مالی محسوب شود. ناگهان قدرت‌های هژمون بیشتر احساس خطر می‌کنند تا یونانیان ساده؛ و مفهوم شایستگی بیشتر بسادگی اشاره به تحمیل «ضرورت» اقتصادی نمی‌کند، بلکه به ضرورت مصالحه در مورد بخشی از اروپا اشاره دارد.

به یک معنا، تهدید سیریزا نشانه‌ای از درستی این اصطلاح است. «اگر به بانک ۱۰۰ دلار مقروضی، این مشکل توست. اگر به بانک ۱۰۰۰۰۰ دلار مقروضی، آنگاه این مشکل بانک است.» با این حال، این خیلی بیشتر از یک تهدید مستقیم برای ترازنامه طلبکاران است. برای آژورن، این خطر وجود دارد که فروپاشی یونان مسری خواهد شد و به مرکز مالی لندن ضربه خواهد زد. برای نخبگان اتحادیه اروپا، این امر تهدیدی برای انسجام و اعتبار نمادین و ژئوپلیتیک اتحادیه پولی اروپا محسوب می‌شود. هنوز، این ترس کارتی است که سیریزا نمی‌تواند خیلی اشکارا با آن بازی کند، چرا که آن‌ها حول یک پلت‌فرم طرفداری از یورو در انتخابات شرکت کردند، و اکثریت بزرگی از یونانیان مخالف خروج از یورو هستند.

اگر آلمانی‌ها فکر کنند که خروج یونان منجر به بی‌ثباتی مالی بزرگی ختم خواهد شد و خطر سرایت به کشورهایمانند پرتغال و ایتالیا وجود دارد، سیریزا موفق خواهد شد خط خمش ناپذیر ریاضتی آلمان را دچار مشکل نمایند. ادامه تحمیل شرایط سخت به یونان می‌تواند موجب عدم پرداخت و خروج گردد که بنوبه خود آینده پول مشترک را بخطر خواهد انداخت. از سوی دیگر اگر آلمانی‌ها شرایط سخت را رها کنند، آن‌ها هژمونی نئولیبرالیسم در اروپا را به خطر خواهند انداخت. یک پیروزی با چنین عظمتی برای سیریزا منجر به تقویت نیروهای ضد ریاضتی در همه جا خواهد شد.

در حالی که سیریزا بسیار آگاهانه روی نگرانی وام‌دهندگان بازی می‌کند، مذاکره‌کنندگان آن بیشترین تلاش خود را برای رفع هر گونه وحشتی که یک حمله جدید را تحریک نماید، بکار می‌بندند. طلبکاران نهادی یونان، طرح نجات سرمایه‌گذاری‌های شکست‌خورده بانکی در یونان را

به عنوان «کمک» به آن کشور معرفی می‌کنند تا نجات بانک‌های آلمانی و فرانسوی. در نتیجه، شرایطی بوجود آمده است که رای‌دهندگان آلمانی تمایل خود را برای «کمک به یونانیان تنبل» از دست داده‌اند. دولت آلمان این تصور را القا می‌کند که آن وحشت بیشتری از این هزینه سیاسی دارد تا خروج یونان. به همین دلیل، سیریزا دقت زیادی بکار برده است تا روی نگرانی مردم آلمان که بطور بیمناکی گول خورده‌اند، بازی نکنند.

بنا بر همین، واروفاکیس اصرار کرده است که یونان از مالیات دهندگان اروپایی تقاضای پول بیشتر ندارد، بلکه مایل به پرداخت کمتر، یا طی مدت طولانی‌تر با بهره کمتر است. بجای تقاضا برای کمک مالی - که هزینه سیاسی آن برای دولت آلمان غیر قابل تحمل خواهد بود - او خیلی ساده از طلبکاران تقاضا می‌کند که بپذیرند بخشی از این بدهی‌ها، هزینه‌های اضافی هستند. و از آنجا که مردم آلمان طی مدت طولانی، وام به یونان را به مثابه یک هزینه تلقی کرده‌اند تا بهره‌دهنده، آن‌ها نیز به نوعی به این وام‌ها به شرایط مشابهی می‌نگرند.

تصمیم نخست وزیر یونان الکسی سیراس برای دیدار با سفرای روسیه و چین به عنوان اولین اقدام دیپلماتیک بین‌المللی خود، نیز نمونه به همان اندازه مهم دیگری، در استفاده از ترس دشمن است. بطور گسترده‌ای به این موضوع اشاره شده است که ایجاد روابط حسنه یونان با روسیه، اتحادیه اروپا را در مقابل ریسک یک نقض قابل توجه در استراتژی ژئوپلیتیکی خود، بویژه در رابطه با مشکل اوکراین و تحریم‌های روسیه، قرار می‌دهد. دیپلماسی سراسیمه رئیس جمهور فرانسه فرانسوا اولاند و انگلا مرکل صدر اعظم آلمان در مینسک نشان دهنده تمایل ناگهانی اروپا برای کاهش فشار بر روسیه می‌باشد.

شاید این نیز به همان اندازه مهم باشد که سیریزا، روسیه و چین را بهم نزدیک نماید - دو کشور اخیراً بانک جدید توسعه بریکس (همکاری کشورهای برزیل، روسیه، هند، چین و افریقای جنوبی) را که به عنوان رقیب صندوق بین‌المللی پول عمل می‌کند، راه‌اندازی کردند. هنگامی که ناظران به یونان در مورد تبدیل شدن به عروسک خیمه شب بازی روسیه هشدار می‌دهند، آن‌ها این امر را نادیده می‌گیرند که در اصل، از اتحاد ممکن کشور باروسیه، برای عصبی کردن و قابل انعطاف نمودن شرکای اروپایی یونان استفاده می‌شود. این یک استراتژی احتمالی، برای حالتی است که یونان بر خلاف همه انتظارات مجبور به ترک حوزه یورو گردد. لاس زدن با دشمن

حریف یکی از محدود راه‌هایی است که کشورهای کوچکی مانند یونان می‌توانند از آن در بازی ژئوپلیتیکی استفاده کنند. هر چند که این تاکتیک بی‌خطر نیست.

۴- تقسیم دشمنان

ما در چند هفته گذشته شاهد آن بوده‌ایم که پرزیدنت اوباما و مایک چارنی، رئیس بانک انگلیس حمایت محتاطانه‌ای از شرایط مذاکرات یونان کرده‌اند. هر دو کشور نماینده کشورهای هستند که سیستم‌های مالی‌اشان از عدم بازپرداخت و خروج یونان از حوزه یورو رنج خواهند برد، اما آن‌ها خود بخاطر پیشنهاد تجدید شرایط وام سیریزا هزینه‌ای نخواهند پرداخت.

علاوه بر این، موضع اوباما ممکن است بازتاب ناآرامی در مورد رابطه نزدیک‌تر روسیه و یونان باشد. به این ترتیب، تندی سیریزا تأثیر ثانوی بر گسترش شکاف بین کشورهای اتحادیه اروپا و متحدین انگلیسی-آمریکایی آن داشته است. در حال حاضر نشانه‌هایی وجود دارد که دولت فرانسه، که مرکل آن را مجبور به عقبگرد از شک و تردید اولیه‌اش نسبت به سیاست ریاضتی نمود، تلاش دارد تا نقش میانجی بین یونان و آلمان را بازی کند.

از تمام حرکت‌های اخیر انجام شده توسط سیریزا، آنچه که بیشترین فضا را برای مانور ایجاد نموده است، که به بهترین وجهی توسط واروفاکیس در کنفرانس مطبوعاتی وی با وزیر دارایی هلند و مسئول گروه اتحادیه اروپا، یرون دیسل بلوم مطرح شد، می‌باشد: «دولت یونان با ترویکا مذاکره نخواهد کرد، بلکه فقط با شرکای رسمی.»

این عمل بسیار ساده و بسیار قاطعانه، گوه‌ای در جبهه متحد طلبکارانش فرو کرد. شاید این امر اهمیت زیادی نداشته باشد که آیا واقعا دیسل بلوم در گوش واروفاکیس چنین نجوا کرد که «شما هم اکنون ترویکا را کشتید» یا نه، چرا که در رسانه‌ها این حکم مرگ به عنوان یک عمل انجام شده معرفی شد، و ترویکا بسختی می‌تواند آن را ترمیم نماید. حداقل، این تقسیم و جدایی، اقدام هماهنگ و فشار از سوی صندوق بین‌المللی پول، اتحادیه اروپا، و بانک مرکزی را سخت‌تر می‌نماید. در واقع، در تابستان گذشته، واروفاکیس پیشنهاد کرد که یونان ممکن است وارد یک اتحاد استراتژیک با صندوق بین‌المللی پول، که در آن زمان شروع به اذعان اثرات معکوس

سیاست ریاضتی نموده بود، گردد.

۵- جنبه سیاسی دادن به همه چیز

واروفاکیس، با امتناع از معامله با نمایندگان تکنوکرات قدرت، مستقیماً مذاکراتی را که پازوک و دموکراسی جدید انجام داده بودند، رد نمود. این امتناع به سادگی ریاکاری میانجیگری یک قرارداد با عواملی که دستور سازمانی برای تحمیل شرایط داشتند، ولی قدرت تصمیم‌گیری نداشتند را بر ملا می‌سازد.

علاوه بر این، سیریزا در این مورد قاطع بوده است که بدهی خود به طلبکاران خصوصی‌اش را محترم می‌شمرد. این به یونان اجازه می‌دهد که تا بطور موقت جبهه بازارهای مالی بین‌المللی را جدا نموده و تمرکز را بر مبارزه حول خط اصلی اختلاف - یعنی طلبکاران نهادی که در حال حاضر بیش از ۷۵ درصد از بدهی‌های یونان را کنترل می‌کنند - بگذارد. از طریق این حرکت، یونان از نبرد با بازارهای مالی بی‌نظم، غیر منطقی، و بدبینانه اجتناب نموده و تمرکز خود را بر روی حریفی عقلانی‌تر قرار می‌دهد.

اگر چه ترویکا طی مدتی طولانی تلاش نموده است که مسأله بدهی را غیر سیاسی نماید، در نهایت قدرت طلبکاران حوزه یورو - که ۶۰ درصد بدهی را کنترل می‌نمایند - طبیعتاً سیاسی بوده و برآمده از انتخابات دموکراتیک هستند، که در نتیجه آن‌ها به طور سمبلیک از اظهار نظراتی که به حاکمیت ملی یونان آسیب برساند، خودداری می‌نمایند. بنابراین، موقعیت سیریزا، تجلی آنچه ولگانگ اشتریک «بحران سرمایه‌داری دموکراتیک» می‌نامد، بویژه تضاد دائمی میان دموکراسی و سرمایه است.

۶- تغییر عقل سلیم

طی سال‌های مدیدی، چپ اروپا در بحث‌های عمومی منفعل بوده است. آن‌ها از طریق حذف مواضع خود در منطق نئولیبرالیسم غرق شد، یا بر اعتبار خود به عنوان یک «الترناتیو» نسبت به

جریان اصلی تأکید نموده و خود را با دال جانبی چون «چپ رادیکال» ستایش کرد.

موفقیت سیریزا و پودموس نشانه یک تغییر قابل توجه در هر دو مورد است.

یکی از قاطع‌ترین مانورهای گفتمانی، تصمیم به اشغال مرکز خیالی بود که در اثر فروپاشی احزاب سوسیال دمکرات قدیمی، تحت فشار حمله بی‌امان آنها به هواداران خود، خالی شده بود. این بدان معنا نیست که سیریزا گفتمان آن مرکز سیاسی را اقتباس نموده است، بلکه بیشتر اینکه، سیریزا مفاهیم غالب را ترمیم نمود.

بر خلاف نام خود (ائتلاف چپ رادیکال)، سیریزا به طور فزاینده‌ای دیگر خود را به عنوان یک حزب چپگرای رادیکال معرفی نمی‌کند، بلکه به مثابه یک حزب پوپولیستی، «مرکز» چپ جامعه یونان - یک بخش از جریان اصلی ضد-ریاضتی تلقی می‌کند. به نوبه خود، سیریزا کسانی را که سیاست ریاضتی را به اجرا گذاشته‌اند، به مثابه رادیکال‌های واقعی و افراط‌گرا توصیف می‌کند. در حالی که برخی از چپگرایان این را به معنی عقب‌نشینی از رادیکالیسم تفسیر می‌کنند، ما باید درک نماییم که رادیکالیسم ایدئولوژیکی و نمادین ارزش بسیار کمتری نسبت به دستیابی به ایجاد یک خط سیاسی اصلی دارد، که با توجه به تناقضات دولت یونان، رادیکالیسم در عمل است.

زمانی که یک خبرنگار بی‌بی‌سی از واروفاکیس پرسید، آیا او نیاز به اصلاحات در اقتصاد یونان را تکذیب می‌کند، وی از دادن پاسخ استاندارد اجتناب گزید «ما رفرم‌های ساختاری ترویکا را رد می‌کنیم». در نتیجه، او معنی رفرم را تغییر داد. یاروفاکیس گفت، البته ما نیاز به رفرم در مقیاس بی‌سابقه‌ای داریم: بستن مالیات مؤثر بر ثروتمندان، قوانین سخت بر علیه فساد، و غیره. «در یونان رفرم صورت نگرفته است. آن طی چند سال گذشته کاملاً کج و معوج و دفورمه شده است.»

۷- استفاده از قدرت دولتی به منظور دادن فضای عملیاتی به جنبش اجتماعی

نکته پایانی فقط مهم‌ترین درس نیست، بلکه تقریباً نیز با بقیه درس‌های استراتژیکی که در هفته‌های اول دولت سیریزا آموخته شد، در تماس است. و آن نگرانی از نقش جنبش‌های

اجتماعی و پلیس می‌باشد.

با توجه به نرخ بالای بیکاری، معیشت بسیاری از یونانیان بشدت مشروط بوده و جمعیت آن یکی از «اشفته‌ترین» جمعیت‌ها در اروپا می‌باشد. نظم کار دستمزدی روزانه و عادات مأنوس در طی بحران کاملاً بی‌ثبات گشته‌اند. این بنوبه خود منجر به افزایش فعالیت‌ها و اقتصادهای غیرقانونی و نامنظم شده است، و اشکال جدید خود-سازمانی بوجود آمده است.

علاوه بر این، این‌ها همیشه به وضوح قابل تشخیص نیستند، بلکه در شرایط قانونی نامعین اتفاق می‌افتند، در جائیکه مردم اختیار امور را بدست خود گرفته بدون آنکه به دولتی که آن‌ها را فروخته بود توجه نموده و یا در تضاد مستقیم با آن دولت دست به عمل می‌زدند. نمونه‌های آشنا، کمپین کاهش-خودکار است که در آن مردم از پرداخت صورت حساب برق سر باز می‌زدند چرا که دولت بر آن مالیات مستقیمی بسته بود که از طرف ترویکا تحمیل شده بود؛ اشغال و خودمدیریتی کارکنان در کارخانه vio.me؛ و بسیاری از کلینیک‌های همبستگی سلامتی.

در نهایت، یک حزب حاکم نمی‌تواند پلیس را ملغی نماید، بلکه حداکثر می‌تواند آن را دگرگون سازد-همانطور که سیریزا انجام می‌دهد، و آنرا به «پلیس مردم» تبدیل می‌کند. پیشنهاد حزب برای اصلاح پلیس تصدیق می‌کند که سیریزا دیگر یک جنبش-حزب خارج از دولت نیست. پلیس دیگر حریف خارجی حزب نبوده، بلکه تحت حوزه مسئولیت سیاسی آن قرار دارد.

پیشنهاد سیریزا، انحلال پلیس ضد شورش، پایان فوری به استفاده از مواد شیمیایی بر علیه مردم، و «ایجاد پلیس قضایی و خدمات مستقل برای مقابله با موارد خشونت پلیس و همچنین یک نهاد بازرسی پلیس» می‌باشد. این محدودیت قدرت پلیس بخوبی ترس بجای سیریزا از نفوذ فاشیسم در صفوف پلیس را نشان می‌دهد.

هنگامی که مردم در اشکال خود-سازمانی به منظور زنده ماندن متشکل می‌شوند-چه این فعالیت‌ها قانونی باشند چه نباشند-پلیس گرایش به سرکوب آنچه را که غیرقانونی درک می‌کند، دارد. محدود کردن قدرت پلیس، توانایی پلیس در سرکوب چنین رفتاری را کاهش می‌دهد. البته، ما باید بخاطر داشته باشیم که ناامنی گسترده در یونان ترس عموم را نیز افزایش داده. و از این رو دعوت به نظم صورت می‌گیرد. بسیاری به طلوع طلایی پناه برده‌اند. سیریزا باید به نگرانی‌های مشروع امنیتی مردم رسیدگی نماید بدون آنکه نیروهای ارتجاعی را تقویت کند.

تحت چنین شرایطی، مسأله لغو پلیس نیست. بلکه ارائه آن به عنوان مسئله‌ای کم اهمیت‌تر نسبت به یافتن راه‌حلی برای عدم امنیت اقتصادی می‌باشد. بنابراین، هنگامی که سیریزا پیشنهاد محدودیت قدرت پلیس را می‌دهد، فضا را برای خود-سازمان‌یابی باز می‌کند-هم برای جنبش‌ها و هم اعمال روزمره زندگی و زنده ماندن.

در این راستا، ابتکار همبستگی برای همه (Solidarity4All)، که در حال حاضر پیوند بین سیریزا و جنبش‌های اجتماعی است، همچنان اهمیت زیاد خود را حفظ می‌کند. در حال حاضر، به نظر می‌رسد که سیریزا فقط قدرت دولتی را که خود در دست دارد به رسمیت می‌شناسد و از این رو حق قانونی بر پلیس، بخاطر پایگاه اجتماعی خود، رأی مردم، و قدرت جنبش‌ها دارد.

شکستن طلسم نئولیبرالیسم

قدرت موقعیت مذاکراتی سیریزا در حد زیادی مشروط به وحشت طلبکاران از عدم بازپرداخت و خروج یونان از حوزه یورو است. اما چه اتفاقی خواهد افتاد اگر آلمان و بانک مرکزی اروپا مایل به پذیرش این هزینه باشند، در حالی که صندوق بین‌المللی پول، ایالات متحده، فرانسه، و انگلستان مایل و یا قادر نباشند در مقابل آلمان و بانک مرکزی اروپا بایستند؟

بطور خلاصه، سیریزا خود را در معضل بزرگی قرار می‌دهد، که در آن صورت باید مردم یونان را به قبول یکی از این دو داروی بسیار تلخ ترغیب نماید: ادامه ریاضت یا خروج از یورو. یک چرخش صد و هشتاد درجه‌ای در سیاست ضد ریاضتی، فضای باز شده توسط سیریزا را خواهد بست و سیریزا را تبدیل به مدیران ساده بحران خواهد نمود. خروج یونان نیز فضای فعلی مانور را بسته، و نیازمند یک جهش بزرگ بسوی راه جدیدی است.

اول، از آنجا که یونان با بازگشت به پول قدیمی، دراخما، وارد رکود عمیقی خواهد گشت. سیریزا باید بر مقاومت مردم یونان تکیه کند. دوم، یونان احتیاج به پشتیبانی مالی، نفت، گاز، و دارو از سوی متحدان جدید مانند روسیه و چین-حمایتی که یک قیمت قابل توجه ژئوپلیتیکی دارد- و نزوئلا و اکوادور دارد.

سوم، سیریزا مجبور به شخم زدن بیشتر گفتمان و سیاست‌های دشمن و سیاست‌های نسبتاً ملایم

کینزی خود، که در حال حاضر مطرح می‌نماید، می‌گردد؛ و باید شروع به ملی کردن و بازسازی صنایع کلیدی، آب و برق، و بانک‌ها نماید- تا بتواند در وهله اول، آن‌ها را بسادگی سرپا نگه دارد.

در نهایت، به منظور اجتناب از خطرات ناشی از دست دادن قدرت به جناح راست، باید مطمئن شود که بخش زیادی از جمعیت یونان، آلمان را بخاطر خروج سرزنش نمایند و نه حزب را. این امر اجازه یک نوع همبستگی «ملی» و انسجام حول سیریزا را در شرایطی می‌دهد که مشخصه آن خطر هرج و مرج مطلق و درخواست برای نظم استبدادی است- همچنین احتمال شورش عمومی مردم بر علیه دولت یونان نیز وجود دارد.

هدف من در اینجا، نتیجه‌گیری از اصول تاکتیکی و استراتژیک از اولین هفته‌های سیریزا در قدرت بوده است. خطر این تمرین، پیشنهاد نوعی عقل‌گرایی مغرّب به دولت و نادیده گرفتن راهی است که سوء تفاهم، شانس، و تنظیم غلط وقت هر مسیر خطی، از آنالیز استراتژیک به عمل، را بی‌ثبات می‌سازد، و روش‌های مبتنی بر ناآگاهی و توهم، در وهله اول چنین آنالیزی را محدود می‌کند. آنچه که می‌توان از قسمت‌های قبلی آموخت درس‌های استراتژیک از دولت است، و نه درس‌های ایجاد قدرت جنبشی و طبقاتی؛ که بدون آن‌ها دولت سیریزا هیچ نخواهد بود.

اما این به این معنا نیست که چنین درس‌هایی صرفاً درس‌هایی برای رهبران آینده دولتی هستند. زمانی انتونیو گرامشی نوشت، ماکیاولی کتاب شهریار را برای شاهزادگان آن زمان به رشته تحریر در نیاورد- چرا که آن‌ها راه‌های قدرت را بخوبی می‌شناختند- بلکه برای مردم نگاشت. ماکیاولی به عده زیادی فراست در مورد بازی‌های محرمانه تعداد کمی از افراد را عطا کرد، و از این طریق راهی برای نقد و دخالت در آن‌ها.

از این لحاظ، این ایده‌ها برای کسانی نوشته شده‌اند که خسته از افکار واهی و پوچ، اعتماد کور، یا اصول سفت و سخت خسته‌اند و یا همه احزاب در قدرت را رد می‌کنند. آن‌ها بسادگی درس‌های قدرت نیستند، بلکه درس‌هایی هستند که ممکن است به ما در درک نقدانه از دولت، در درک اینکه ان چه وقت ما را پیش‌فروش می‌کند و محدودیت‌های آن چیست، کمک کند.

اگر امکانات و احتمالات در یک وضعیت تشخیص داده شوند، نگاه استراتژی سیاسی ممکن

است. با این حال، این چشم‌انداز استراتژیک براحتی مبارزات حوزه «الزامی» را نادیده می‌گیرد، یعنی باز تولید روزانه از طریق کار دستمزدی و بدون دستمزد. آن همچنین استراتژی‌هایی که افراد و گروه‌ها برای مقابله با موقعیت‌های روزمره توسعه می‌دهند و امکانات و ظرفیت‌هایی که از چنین خود-سازمان‌هایی بوجود می‌آید، را نادیده می‌گیرد.

سیریزا فقط طلسم نئولیبرالیسم را از طریق پذیرش یک وحشت هسته‌ای خروج از یورو، بخاطر اولویت دادن به تعهد پایان دادن سیاست ریاضتی بر تعهد باقی ماندن در یورو، شکسته است. اما تهدید ضمنی خروج، فقط زمانی قانع‌کننده محسوب می‌شود، و نه خودکشی، که مردم یونان بتوانند فاجعه کوتاه مدت خودکفایی و بازگشت به دراختیار را تحمل کنند. این فقط مسأله ایستادگی در مقابل بینوایی مادی نیست، بلکه ظرفیت همگانی برای خود سازمان‌دهی و مقاومت در برابر نازیسم طلوع‌طلایی و دیگر «راه‌حل‌های» اقتدارگرایانه برای بحران است.

سیریزا باید بپذیرد که دموکراسی نه به تعهدات سیاستمداران گذشته قابل تقلیل است، و نه به نمایندگی حزب از رای‌دهندگان. دموکراسی، اگر ارزشی داشته باشد، چیزی نیست بجز ظرفیت و سلیقه مردم برای آزادی.

برگرفته از مجله ژاکوبین آنلاین، ۱۹ فوریه ۲۰۱۵

توهین به مقدسات که خدا، مذهب و یا سمبول‌های آن را نشانه می‌گیرد، به عنوان یک مسأله در کشورهای غربی، که بنظر می‌رسید این موضوع را پشت سر گذاشته بودند، دوباره رجعت کرده است. عده‌ای معتقدند که این پیامد گسترش اسلام است، چرا که اسلام هرگز پروسه سکولاریزاسیون، به شکلی که هم مذهب و هم فرهنگ را در کشورهای اروپایی تغییر داد، را تجربه نکرده است، و در نتیجه اسلام در زمانی که در اروپا و آمریکا ریشه می‌گیرد، بذر قانون توهین به مقدسات باستانی را با خود آورده است. این عقیده ممکن است عنصری از حقیقت را در خود داشته باشد، اما مشکل به مراتب پیچیده‌تر است و باید تمام جوانب آن مورد تجزیه و تحلیل قرار بگیرد.

سیلویو فراری، استاد حقوق و دین در دانشگاه میلان و رئیس افتخاری کنسرسیوم بین‌المللی برای مطالعات قانونی و مذهبی ایتالیا است. وی در زیر نظرات خود پیرامون قانون توهین به مقدسات را تشریح می‌کند.

توهین به مقدسات در اروپا، از خدا به مومن

نوشته: سیلیویو فراری

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۱۴۴۱

اول اینکه کفر فقط مربوط به دین نیست بلکه شامل هر چیز مقدسی می‌شود، هر چیزی که معنی اساسی، خدشه‌ناپذیر و بیکرانی برای زندگی یک فرد و یا افرادی از یک گروه از مردم داشته باشد. این ممکن است مذهب، و یا همانطور که تاریخ نشان داده است، ملیت، قومیت و یا یک ایدئولوژی سیاسی باشد. در نیمه دوم قرن نوزدهم، وقتی که احساسات ناسیونالیستی به عنوان ریشه انسجام اجتماعی جایگزین اعتقادات مذهبی گشت، به قوانین کیفری بسیاری از کشورهای اروپایی نرم و هنجارهایی بر اساس قوانین توهین به مقدسات اضافه شد و به آن‌ها ارزش‌ها و اصول سکولار داد. قوانین جدید شامل تحقیر ملت، پرچم و یا سرود ملی گشت و تحقیر آن‌ها همچون تحقیر نمادهای مذهبی محسوب شد. بی‌احترامی به قانون اساسی معادل بی‌احترامی به کتاب‌های مقدس مذهبی گشت. زمانی که دیگر مذهب عامل اتصال جامعه نبود، توهین به خدا، قدیمی‌ترین شکل آزمایش‌شده، مدلی برای خدایان جدید گشت. گیلبرت ک. چسترتون نوشت که او وحشت از جامعه‌ای که در آن توهین به مقدسات ممکن نباشد، داشت زیرا ان جامعه‌ای است که هیچ آرمانی ظرفیت گرم کردن قلب مردم را ندارد. اگر ما می‌خواهیم که مجدداً ارزش اعتقادات و دیدگاه‌های انسانی را بدست آوریم، آنگاه باید مکانیزم‌هایی برای تنظیم توهین به مقدسات بدون بی‌حس کردن تمایلات پیدا کنیم. کنار گذاشتن خشم و غضبی که نمی‌تواند تقسیم شود، این به معنی آن چیزی است که اوستین دایسی در کتاب خود بنام آینده توهین به مقدسات (نشر کونتینیوم ۲۰۱۲) آن را خصوصیات اخلاقی کفر توصیف می‌کند؛ او عنوان می‌کند که یک فضای عمومی مناسب برای یک جامعه لیبرال و یک دولت دموکراتیک باید به شیوه‌ای ایجاد و تنظیم شود که اجازه تنوع نظرات، بشمول منفورترین و جنجالی‌ترین عقاید، را

بدهد.

اما، مشکلات به این سادگی نیست. دایسی این موضوع را در نظر نمی‌گیرد که امروزه توهین به مقدسات، نه مسأله محتوی بلکه قبل از هر چیز شکل آن است. یک بیانیه کفرآمیز، اگر به شکل یک بحث و بر اساس استدلال ابراز شود، تأثیر بسیار کمتری خواهد داشت نسبت به آن که همان بیانیه در قالب تصاویر، به شکل کارتون، یک اثر هنری و یا فیلم مطرح شود. این تنوع به وضوح در اثر نیلوفر گل (شادمانی ترکی در وین: هنر، اسلام، و فرهنگ عمومی اروپا در سیاست‌های فرهنگی) عنوان می‌شود، او می‌نویسد که سرعت تصاویر و قدرت «ارتباطات حسی» باعث یک بحران برای شکل منطقی و گفتمانی ارتباطات که در مرکز درک ما از فضای عمومی قرار دارد، می‌گردد. به عبارت دیگر، توهین به مقدسات بر قلب مردم، قبل از آنکه آن به مغزشان برسد، تأثیر می‌گذارد و نشان می‌دهد که عنصر عاطفی بطور ضمنی در فرایند ارتباطات وجود دارد و ان ظهور عنصر عقلی را تضعیف می‌کند. هدف کاریکاتورهای دانمارکی در مورد محمد و یا قورباغه مصلوب توسط کیپن بری، ایجاد احساسات پیش از ارسال یک پیام منطقی بود و قدرت انان در سرعت تصاویری بود که وساطت عقل را دور می‌زد. در نتیجه، ایده فضای عمومی هابرماس، که به مثابه مکانی برای بحث منطقی درک می‌شود، فرایند ارتباطاتی را که به مغز فرصت انجام عملکردهای تفسیری را نمی‌دهد، را نمی‌تواند درک و اداره کند. نیروی شور و عشق در فضای عمومی به جوش و خروش می‌افتد و واکنش‌های خشونت‌آمیز را شعله‌ور می‌سازد در نتیجه فقط از طریق سانسور کلمات، کردار و تصاویری که این درگیری را تحریک می‌کنند، می‌توان از آن‌ها جلوگیری نمود. از این جهت جامعه لیبرال با یک معضل غیر قابل حل بین ابتلاء به خشونت برای دفاع از آزادی بیان یا سانسور ابراز عقاید به منظور حفظ امنیت و صلح اجتماعی، روبرو می‌گردد. هر انتخابی که صورت گیرد، به شکست مسابقه ختم خواهد شد و این نتیجه، ثابت می‌کند که لازم است راه‌های دیگری برای تنظیم مسأله توهین به مقدسات پیدا کرد.

من بدون هیچ انتظاری برای پیدا کردن یک راه حل در این مقاله کوتاه، معتقدم که جا دارد به تکاملی که مشخص کننده تغییرات قانونی پیرامون این موضوع در کشورهای اروپایی است، رسیدگی شود. این تغییرات برای ما نکات جالب قابل بحثی را فراهم می‌سازد و نمونه‌ای را پدید می‌آورد که ممکن است برای دیگر نقاط جهان نیز مهم باشد.

پس از جنگ دوم جهانی، بسیاری از کشورهای قاره قدیمی، هدف قوانین کیفری مربوط به توهین به مقدسات، از محافظت از خدا به حفاظت از انانی که به خدا اعتقاد دارند، تغییر کرد. بطور مشخص تر، عنصر حقوقی حفاظت شده توسط قانون، دیگر خدا، مذهب و سمبول‌های آن نیست، بلکه آن‌هایی است که به آن خدا و آن مذهب مشخص اعتقاد دارند و مدعی آنند که بخاطر اعتقاداتشان نباید مورد آزار و اذیت، مورد تبعیض قرار گرفته و یا به آنان توهین شود. این فرایند هنوز از کمال خود بدور است، اما از سویی منجر بدان گشته که قوانین مربوط به توهین به مقدسات در کشورهایی مانند فرانسه، انگلستان، هلند، اسپانیا، اتریش و آلمان حذف شوند، و از سوی دیگر نیز باعث آن شد که تقریباً در تمامی کشورهای اروپایی قوانین جدیدی با اهدافی متفاوت اما مکمل ایجاد شوند. در وهله اول، آن قوانین توهین و یا بی احترامی به فرد و یا گروهی از مردم بخاطر مذهب، نژاد، قومیت، گرایش جنسی و غیره را جرم محسوب می‌کنند. دوم اینکه، آن‌ها عباراتی را که به همان دلایل تنفر بر علیه فرد و یا یک گروه را بر می‌انگیزانند، مجازات می‌کنند؛ و سوم اینکه آن‌ها هر آنچه که موجب رنجش حساسیت مذهبی (و یا ملی) می‌گردد، را باز می‌دارند. آخرین قسمت قانون، با توجه به عدم دقت عبارت «حساسیت مذهبی»، بحث برانگیزترین آن محسوب می‌گردد. هر چند که، در همین مورد نیز آنچه که مورد محافظت قرار می‌گیرد مذهب بخودی خود نبوده، بلکه جلوگیری از اختلال در صلح و آرامش اجتماعی توسط جرم یاد شده می‌باشد. در این شیوه، حمایت ویژه‌ای از مذهب صورت نمی‌گیرد، بلکه مثل بقیه، شخص و یا گروه را مد نظر دارد.

این تکامل قانونی که کشورهای اروپایی از سر گذرانده‌اند، نمایانگر تغییر هسته توهین به مقدسات، از محتوی به شکلی است که آن ابراز می‌کند. محتوی باید کاملاً آزاد باشد، در حالی که بیان آن وقتی که موجب نقض کرامت فرد و یا اختلال در نظم اجتماعی می‌گردد، محدود شود. پیوند بین این عناصر توسط جرمی والدرون در کتاب (آسیب گفتار تنفرآمیز) مورد بررسی قرار می‌گیرد، او عنوان می‌کند «نظم عمومی چیزی بیش از فقدان جنگ است: آن شامل نظم صلح‌آمیز جامعه مدنی و نظم والای مردم عادی در کار کردن با یکدیگر به شیوه متداول، در مبادلات و بازار بر پایه رسمی می‌باشد. قبل از هر چیز، آن در بر دارنده اصل احاطه‌کنندگی و شمولیت و طرد بهتان و افترا که گرایش به انزوا و حذف اقلیت‌های مذهبی بی‌دفاع را دارد.

می‌باشد.» البته، تمایز بین محتوی و فرم ارتباطات، آسان نیست. همچنان که کشیدن خط تمایز بین تحریک و تعییج مشروع و سالم و توهین نیز آسان نمی‌باشد. جهتِ دنبال شده توسط قانون در کشورهای اروپایی دارای امتیازِ ارائه حفاظت مناسب از عزت مردم می‌باشد که اهمیت ویژه‌ای برای اقلیت‌ها، قربانیان اصلی بیانات توهین‌آمیز و تبعیض، دارد. در این چارچوب، سیستم‌های حقوقی مستقر در کشورهای اروپایی از اکثریت کشورهای مسلمان‌ی که در آنها آزادی بیان به نام حفاظت از مذهبِ اکثریت قربانی می‌شود فاصله نگرفته است، بلکه از قانونی که در ایالات متحده آزادی بیان را به هزینه عدم مجازاتِ تحریکِ نفرت مذهبی الویت می‌دهد، فاصله گرفته است.

برگرفته از سایت ری‌ست دوک.

Silvio Ferrari, Blasphemy in Europe, from God to the believer, University of Milan, Published in the web magazine ResetDoc, 21 February 2014

در نوامبر ۲۰۱۴، گیسله سلنس، استاد ادبیات تطبیقی در دانشگاه برگن مصاحبه‌ای با البرتو توسکانو در مورد تعصب‌گرایی انجام داد که در نشریه *نروژی واگانت* به چاپ رسید. در زیر متن کامل این مصاحبه را می‌توانید بخوانید.

البرتو توسکانو استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه لندن است. او عضو هیئت تحریریه نشریه *ماتریالیسم تاریخی* و نویسنده کتاب «تعصب‌گرایی: در باب استفاده‌های یک ایده» و «تئاتر تولید: فلسفه و فرد بین گانت و دلوز» می‌باشد. در پیچه‌ها در طی چند مقاله، نظرات توسکانو در مورد فناتیسم را منعکس می‌کند.

تعصب‌گرایی (۱)

مصاحبه نشریه نروژی واگانت با البرتو توسکانو

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۵۷۲۳

سلنس: کتاب شما «تعصب‌گرایی: در باب استفاده‌های یک ایده» (۲۰۱۰) در یک معنا، بحثی تاریخی در مورد ایده تعصب‌گرایی (فناتیسم) می‌باشد. با این حال، شاید مناسب‌تر باشد که انرا یک ضد-تاریخ استفاده از این ایده بنامیم، با توجه به این که شما یک تاریخ «جدلی» از مفهوم تعصب‌گرایی نوشته‌اید. چرا در سال ۲۰۱۰، شما یک نیاز فوری برای نوشتن ضد-تاریخ تعصب‌گرایی را احساس نمودید؟

توسکانو: من مدت‌های طولانی به سیر ایده تعصب‌گرایی در تاریخ فلسفه ایده‌الیستی غرب-بویژه فلسفه ایده‌الیستی المان-به عنوان یک موضوع صرفاً فلسفی علاقه‌مند بوده‌ام. در اواخر قرن هجدهم، بخصوص از نوشته‌های فیلسوف آلمانی ایمانوئل کانت به بعد، فلسفه وظیفه خود را مهار و محدود کردن گرایش اندیشه برای فراتر رفتن از محدودیت‌های خود قرار داده بود. در یک سطح-بیشتر سطح فلسفی تا سیاسی-این به معنی تعصب‌گرایی است. کانت در یک نقطه به آن به مثابه نوعی توهم فکری اشاره می‌کند: به عبارتی این تصور که شما قادر دیدن بن‌نهایت هستید. با این وجود، این توهم یک نوع توهم منطقی، میل مادرزادی اندیشه است که می‌خواهد فراتر از محدودیت‌های خود برود و فکرمی‌کند عقل می‌تواند درکی مستقیم، فوری یا حتی شاید عرفانی از چیزی مطلق داشته باشد.

هنگامی که جنگ به اصطلاح علیه تروریسم در سال ۲۰۰۱ آغاز شد، تعصب‌گرایی همه‌گیر به نظر می‌رسید، با مباحث تمام‌نشدن در باره تروریسم، پیشگیری از آن، اسلام و رادیکالیزه شدن آن. هر چند همیشه از واژه تعصب‌گرایی استفاده نمی‌شد، مجموعه‌ای از مباحث و اظهارات وجود

داشت که نوعی از اشتراک یکنواخت را هویدا می‌ساخت. در ابتدای کتابم، من نقل می‌کنم که حتی او باما، در یکی از متن‌های قبل از دوران ریاست جمهوری‌اش -مقدمه سال ۲۰۰۴ بر کتاب «رویاهای پدرم»، جایی که ظاهراً دیدگاه‌های مترقی خود برای ایالات متحده را نقل می‌کند- او بر مفهوم یا شخص متعصب به عنوان کینه‌جویی از همه چیزهای لیبرال و متمدن تکیه می‌کند. بنابراین یک نوع میان‌بُر بین تاریخ فلسفه و حضور «تعصب‌گرایی» در حوزه گفتارهای روزمره، در مطبوعات، سخنرانی‌های سیاستمداران، در توضیح منطق تعاجم و اشغال و مانند آن وجود دارد. به عبارت دیگر، در ترکیب هر مسأله گمان‌پردازانه و هر مسأله مشخص و سیاسی، ایده کتاب متبلور شده بود.

همزمان، انگیزه دیگری در پشت کتاب وجود داشت، و آن تلاش‌های فلاسفه و نیز جنبش‌های سیاسی معاصر برای احیای مفاهیم خاصی از رادیکالیسم سیاسی -از انقلاب، انتاگونیسم و سیاست‌های ضد سیستم- در زمانی که این مفاهیم در حال نزع، مرده یا ممنوعه در نظر گرفته شده بودند، می‌باشد. البته من از این موضوع آگاه بودم که اتهام تعصب‌گرایی فقط باج‌گیری از جنبش‌های مذهبی سیاسی نیست، بلکه تمام سنت سیاست رهایی‌بخش، از تاریخ انقلابات فرانسه و هائیتی گرفته، تا تمام انقلابات بعدی در قرن بیستم را در برمی‌گیرد. من می‌خواستم روی این موضوع که چرا شکل معینی از تخیل، عمل و ذهنیت سیاسی رادیکال، مسدود و یا به حاشیه رانده شده است، تأمل داشته باشم. اولین بخش‌های کتاب در مورد دیگری لیبرالیسم، یا محدودیت آن و شاید تا حدودی با طمراق، ناخودآگاهی لیبرالیسم است. این کتابی است در باره اینکه چگونه لیبرالیسم می‌عادگاه اشکالی از رادیکالیسم می‌گردد.

سلنس: لطفاً شما می‌توانید ما را به عقب، به ابتدای مفهوم تعصب‌گرایی و بویژه ارتباط قابل توجه بین سیاست و مذهب ببرید؟ آن در فرقه‌های مذهبی باستان ریشه دارد، و دوباره در جنبش‌های مسیحی انقلابی در قرن شانزدهم پدیدار گشت...

توسکانو: این اصطلاحی است که ریشه در روم باستان داشته و برای توصیف فرقه‌های مذهبی خاصی، منتسب به گروه‌هایی که از جاهایی که ما امروز خاورمیانه و آسیای نزدیک می‌نامیم، به روم آمده بودند. کلمه متعصب از فانوم به معنی معبد می‌آید که ریشه کلماتی مانند کفرگویی نیز

است. و در واقع یکی از چیزهایی است که به خصوص گفته می‌شد متعصبین فکر و ذکرشان بدان مشغول بود. در حال حاضر، یکی از چیزهایی که داعش بدان مشهور است، تخریب معابد می‌باشد و کل مسأله بت‌شکنی نیز بخشی از آن محسوب می‌گردد. اما تعصب‌گرایی در اصل برای معین کردن نوعی مذهب، که ظاهراً مذهبی خشونت‌آمیز یا غیرقابل کنترل دیگری بود، استفاده می‌گشت. یک داستان جالب هم در مورد ریشه نادرست آن نیز وجود دارد؛ در طی دوران روشنگری، عده زیادی از متفکران فرض می‌کردند و یا این ایده را برجسته می‌کردند که تعصب‌گرایی منتسب به فانتزی، خیالی و وهم¹ می‌باشد. در خود عصر روشنگری، و یا حداقل در جنبش‌های روشنفکری و فلسفی قرن هجدهم که ما می‌توانیم به روشنگری پیوند دهیم، مفهوم تعصب‌گرایی مجموعه کاملی از استفاده‌های جدلی و متناقض را در بر می‌گرفت. در میان این‌ها، ما می‌توانیم اندیشه محبوب سال‌های ۲۰۰۰، شکل‌دهنده اندیشه سیاسی لیبرالی را بیابیم: تمایز یا تضاد بین مدارا و تعصب. این البته پاسخ روشنگری به تهدید جنگ‌های مذهبی است، و بنیان رساله ولتر «در باب بردباری و مدارا»، جایی که فیلسوف بایستی در جبهه بردباری باشد، و آن‌هایی که بطور نامشروع سعی در ترکیب فعالیت سیاسی و مذهبی دارند. در جبهه تعصب‌گرایان قرار می‌گیرند. تعصب‌گرایی البته منبع بدترین چیز در جامعه است: جنگ داخلی. قسمت زیادی از فلسفه بعد از افلاطون دغدغه مشکل جنگ داخلی و تعصب‌گرایی را دارد، و البته جنگ مذهبی بویژه شکل بدخیمی از آن است.

بر خلاف نسخه مدرن بردباری و مدارا، ولتر از آن برای دفاع از رژیم‌هایی استفاده کرد که هیچ رابطه مشترکی با دموکراسی لیبرالی نداشتند، چیزی که مردم همچنان فکر می‌کنند «روشنگری» از آن دفاع کرد. به عنوان مثال، ولتر علاقه بیشتری به امپراتوری عثمانی به عنوان شکلی از یک سازمان سیاسی بردبار و مداراجو داشت، و مثل بسیاری از متفکران روشنفکری دشمن الحاد بود. ولتر در نامه‌ای به ژان لورون دالامبر، از کاترین دوم به خاطر فرستادن نیروهای روسی به لهستان «برای موعظه بردباری با سرنیزه نوکِ تفنگ‌هایشان» ستایش کرد.

بعد از انقلاب فرانسه، مفهوم تعصب‌گرایی دستخوش تغییر شد - من فکر می‌کنم که بجاست کمی در مورد این گسستگی یا انفصال صحبت شود. ناگهان، از کانت به بعد، این عقیده بوجود آمد که

تعصب‌گرایی نقطه مقابل عقل نیست؛ تعصب‌گرایی آن چیزی نیست که فرد مذهبی، خرافی و یا شاید دیوانه درگیر آن است، بلکه بیشتر یک میل یا پتانسیل خود عقلانیت است. در واقع، تعصب‌گرایی ممکن است به عنوان استفاده نامحدود، عام‌گرایی افراطی از عقل باشد، تا اینکه چیزی غیر عقلانی و مذهبی. این راه را برای یک تاریخ بسیار پیچیده‌تر و ناموزون روشی هموار کرد که فلسفه-تاریخ فلسفه غرب-امکان سیاست رادیکال، که مشخصه آن انتزاع افراطی و یا افراطی‌گری انتزاعی است، را فراهم نمود.

سلنس: شما از اصطلاح «تناقضات تعصب‌گرایی» استفاده می‌کنید، که می‌توان آن را به مثابه پارادوکس یا تضادهای ذاتی تعصب‌گرایی درک نمود: از سویی، تعصب‌گرایی نقطه مقابل عقل است و از سوی دیگر افراط در آن. فناتیسم یا تعصب‌گرایی را می‌توان تا اندازه‌ای هم به مثابه [چیزی] هم بیش از حد سیاسی و هم غیر سیاسی، هم ضد تاریخی و هم تاریخی مفرط درک نمود. بنابراین، تعصب‌گرایی در اساس به یک مفهوم جدلی منجر می‌شود که برای بدنام کردن یک موضع ویژه به عنوان «نامشروع»، از آن استفاده می‌گردد. ممکن است برای یکی این سؤال مطرح شود، آیا اصلاً هیچ چیز ثابتی در این مفهوم وجود دارد؟ یکی از تعاریف مکرر در کتاب شما، ایده هگل از تعصب‌گرایی به عنوان یک «اشتیاق برای تجرید» است. اما آیا شما می‌توانید بگوئید بجز این، آیا هیچ چیز ثابت دیگری در ایده تعصب‌گرایی وجود دارد که یک خیال و تصور از دیگری را تولید نماید؟

توسکانو: شما حق دارید که یک نوسان اساسی یا سردرگمی اساسی در مورد این ایده وجود دارد. مانند بسیاری از دیگر مفاهیم ایدئولوژیک، قدرتش در دوسوگرایی و فکر متضاد آن، که اجازه استفاده تاکتیکی و جدلی را می‌دهد، نهفته است. به همین دلیل، کتاب تعصب‌گرایی، عنوان فرعی در باب استفاده‌های یک ایده را دارد- کتاب بیشتر تاریخ سابقه استفاده از آن است تا تاریخ تکوین آن.

تلاش‌هایی صورت گرفته است تا صفات ثابت‌تری را در این مفهوم بیابد. جونل اولسون، یک دوست امریکایی‌ام که چند سال پیش به طرز غم‌انگیزی درگذشت، در حال کار کردن روی کتابی در مورد پدیده تعصب‌گرایی در تاریخ سیاسی آمریکا بود که متعصب آمریکایی نام داشت، و او

سعی کرد یک نوع تعریف حداقل از تعصب‌گرایی را فرموله کند، که من فکر می‌کنم بی‌عیب و سودمند است؛ تعریف تعصب‌گرایی بنا به نظر وی، «بسیج فوق‌العاده سیاسی در امتناع از مصالحه»، است. من فکر می‌کنم بسیاری از تناقضات در این تعریف، در اصل مربوط به چیزی شبیه اشتی ناپذیری است - استفاده از یک اصطلاح برای فشرده کردن بینش جوئل. مثلاً، از تعصب‌گرایی برای توصیف یا بدنام کردن سیاست ترور ژاکوبینی به مثابه سیاستی بیش از حد عقلانی استفاده شده است، که توسط بسیاری از متفکران مطرح شده است، و نه فقط ادموند بورکه. از دیدگاه کنسرواتیسم انگلیس، مشکل انقلاب فرانسه افراط‌گرایی عقلانی آن، ایمان به اینکه دنیا می‌بایست بر اساس یک برابری انتزاعی، هندسی و یا ریاضی سازمان‌دهی و سپس تحمیل گردد. این اشتی ناپذیری آن است.

در قرن نوزدهم تعصب‌گرایی به عنوان یک اصطلاح رایج عملیاتی در گفتمان استعماری یا ضد شورش امپراتوری بریتانیا بود. فرمان‌داران انگلیسی از همان مناطقی که هم‌دیگر می‌نوشتند که امروز گردانندگان ضد شورش در حال کار کردن هستند، مانند سودان یا عراق یا وزیرستان، و شورش‌های ضد استعماری، ضد امپراتوری را به مثابه لجاجت متحد و ایفا شده توسط نوعی بسیج مذهبی، گاهی هزارساله‌ای (سلطنت هزار ساله مسیح) یا اخراج‌مانی - با استفاده از زبان تعصب‌گرایی - توصیف می‌کردند. در تمام این موارد، نوعی اشتی ناپذیری، عدم وجود شور و مشورت، عدم سازش به چشم می‌خورد. البته پارادوکس نهایی این است که کسانی که خود را به عنوان مدافعان بردباری و ارتباطات معرفی می‌کنند، می‌توانند به نامدارا، ضد مشورت و مخالف ارتباط بدل گردند. آن گونه که در گفتمان امروز رایج است: ما نمی‌توانیم با تروریست‌ها مذاکره کنیم. این درست مانند این است که بگوئیم ما نمی‌خواهیم با متعصبین حرف بزنیم، بنابراین از این نظر، یک نوع تداوم وجود دارد.

سلنس: شما در سال ۲۰۰۹ در کنفرانس «ایده کمونیسم» در بیریک، دانشگاه لندن با مقاله‌ای شرکت کردید که می‌توانست به مثابه اثبات بیگناهی نوعی از «اشتیاق برای انتزاع»، یعنی معرفی دوباره ایده کمونیسم در تفکر سیاسی معاصر، قرائت گردد. آیا این درست است که گفته شود که شما نه فقط یک مورخ انتقادی ایده فئاتیسم هستید، بلکه کسی هستید که بر گزینه تعصب‌آمیز بعضی از موارد «استفاده» از آن صحنه می‌گذارید؟ به عبارت دیگر، آیا فکر می‌کنید که ما

به این اشتی ناپذیری نیاز داریم تا بتوانیم یک تفاوت واقعی سیاسی را بوجود آوریم؟

توسکانو: من فکر نمی‌کنم در یک سطح سیاسی اساسی، هیچ سنت سیاسی وجود داشته باشد که لحظه یا حداقل امکان اشتی ناپذیری را ارزش‌گذاری نکند. البته، در زمینه تاریخ اروپای قرن بیستم، در کشورهایی چون ایتالیا، نروژ و فرانسه، تعیین ارزش اشتی ناپذیری، در قالب مقاومت ضدفاشیستی، از نظر نسلی، فکری و سیاسی سازنده بود. یک نوع تشخیص عمومی وجود داشت که تحت شرایط خاصی، بسیج فوق‌العاده در امتناع از مصالحه، نه فقط قابل قبول بلکه از نظر اخلاقی ضروری بود. یکی از مهمترین آثار نویسندگی که در مورد جنگ دوم جهانی و تجربه اردوگاه‌ها منتشر شد، اثر ژان عامری، در محدوده ذهن، بود.

عامری یهودی بود اما شکنجه شده و به عنوان سرباز مقاومت به اردوگاه فرستاده شده بود. در یکی از مقالات کتاب با عنوان «در باب ضرورت و ناممکن بودن یک یهودی»، عامری کتاب نفرین‌شدگان زمینی فرانس فانون و بخش «در باب خشونت» را می‌خواند، و توضیح می‌دهد که چگونه او نوعی همبستگی آنی برای کاراکتر انسانی خشونت که توسط فانون بر آن تأکید می‌شود، را تجربه می‌کند. او در این مورد صحبت می‌کند، لحظه‌ای که او تشخیص داد نگهبان اردوگاه نازی یک انسان بود، لحظه‌ای بود که او توانست به او حمله کند. لحظه‌ای که توصیف می‌شود فقط نمونه‌ای از لحظه تشخیص ستمدیده‌ای است که می‌تواند بر علیه ظلم قیام کند و چنین لحظات اشتی ناپذیری، انقلابی اکثراً مورد بی‌مهری قرار می‌گیرند.

در بعضی از سنن، چنین لحظه اشتی ناپذیری به جنبش‌های کمونیستی، سوسیالیستی یا در واقع انارشیستی پیوند داده می‌شود، که همه آنان به روش‌های مختلفی به مثابه تعصب‌گرا رفتار کرده‌اند. اما آیا این خود نمی‌تواند بخشی از یک بعد رادیکال اندیشه سیاسی لیبرالی باشد؟ بسیاری از شخصیت‌هایی که عدم تمایل به مصالحه را به مثابه پرنسپه‌ی ارادی مطرح می‌کردند بیشتر لیبرال‌های رادیکال بودند. این قطعاً در مورد پیرو گوبتی در ایتالیا صادق است. از سوی دیگر، برای کمونیست‌ها، لحظه اشتی ناپذیری فردی اهمیت کمتری نسبت به لحظه مقاومت سازمان یافته حزبی-سیاسی و استراتژیک داشت.

بنابراین در یک سطح من فکر می‌کنم به سختی بتوان اشتی ناپذیری را از اندیشه سیاسی حذف کرد. با این حال، این واقعیت که مثلاً در اعماق جنبش ضد برده‌داری رادیکال در قرن نوزدهم

این وجود داشت، لزوماً به این معنی نیست که آن، جنبش‌های معاصر را توصیف می‌کند. اما شما می‌توانستید قطعاً لحظه امتناع از مصالحه را حداقل در شروع، در آغاز جنبش‌های سیاسی، از جمله در تعدادی از آن‌هایی که ما در سال ۲۰۱۱ شاهدش بودیم، مشاهده کنید. مانند بسیاری از این مفاهیم تا حدی جهانشمول یا کلی، مشکل این است که هیچ چیز لزوماً آزادی‌بخش، مترقی یا برابری‌طلبانه در مورد امتناع وجود ندارد. شما می‌توانید به دلایل متفاوتی از مصالحه امتناع کنید، که بعضی از آنان ممکن است تنفرانگیز باشند و بعضی دیگر نباشند. مثلاً به همین دلیل وقتی جوئل اولسون در تلاش ردیابی حضور یک رویکرد متعصب در سیاست آمریکا بود، به درستی مشاهده کرد که آن هم در راست و هم در چپ و در تمام اشکال حوزه سیاست حضور داشته است.

سلنس: جولیا کریستوا اخیراً در خانه ادبیات برگن سخنرانی داشت؛ او راجع به شورش داخلی یا نهادی صحبت نمود که آن را لازمه نرم کردن یک موضع ذهنی بیش از حد ایده‌ال و یا همگن می‌داند. او ادعا نمود که این فرایند در اروپا کامل شده است- شاید نه بطور کامل، اما به اندازه‌ای که منجر به تمایز قابل توجهی نسبت به دیگر فرهنگ‌ها گشته است. او حتی سخن از یک انسان اروپایی نمود که دارای پادزهر بنیادگرایی و تعصب‌گرایی است. من گمان می‌کنم که شما برداشت متفاوتی از تاریخ سکولاریزاسیون دارید. از نظر شما، آیا این فقط تخیلات اروپایی است که تاریخ خود را مدلی برای انتقاد از دیگری رادیکال یا تعصب‌گرا می‌سازد، یا اینکه در آن اندکی از حقیقت وجود دارد؟

توسکانو: اعتراف می‌کنم که من یک نوع الرژی، شاید این اصطلاح درستی نباشد، اما من نسبت به هر ذهنیت سیاسی یا طرز برخورد سیاسی واکنش نشان می‌دهم که خود را به مثابه آنچه که یک مفهوم ایدئولوژیک اروپایی قلمداد می‌کنم، شناسایی می‌کند. مدافعین باصطلاح ارزش‌های اروپایی تمایل به ایجاد یک تصویر خیالی پاک و کارآمد دارند، و پس از آن فرض می‌کنند این تصویر بازسازی شده از آنچه که اروپا نامیده می‌شود- تاریخ اروپا از قرن هجدهم به بعد- به نحوی فقط احکام ولتر و کانت را دنبال کرده است. ان دیدگاه تاریخی را نیز باید به مثابه ویژگی و امتیاز افراد اروپایی در نظر گرفت- درست مانند ویژگی شبه-قومی یا شبه-نژادی.

این یک سردرگمی واقعی را در مورد موضوعات لائیسیته، سکولاریسم و اته‌ایسم را نشان می‌دهد. من خودم خیلی به تفاسیر فلسفی و سیاسی اته‌ایستی علاقمند هستم، اما، خصوصاً در سال‌های اخیر که اته‌ایسم توسط چهره‌های بسیار ناخوش‌ایند رپوده شده است، ان را زنده می‌یابم. از لحاظ مسئله سکولاریسم، در سطح فلسفی و سیاسی، این امر بسیار ناراحت‌کننده است که تاملات بسیار کمی در مورد آنچه گفتمان سکولاریسم در مورد حکومت می‌گوید و یا می‌کند صورت می‌گیرد، هر چند که این لزوماً مربوط به نوع نظرات کریستوا نمی‌باشد، چرا که من صادقانه بگویم از آن‌ها بخوبی اطلاع ندارم. متنی که من آن را جالب یافتم، متن کارل مارکس جوان در مورد مسأله یهود می‌باشد، که بیشتر بد یا اشتباه تعبیر شده است. متن فقط در رابطه با انتقاد از پیروان منتقد هگل، برونو باوئر قابل درک است؛ باوئر معتقد بود یهودیان، بخاطر آنکه به شهروندان شایسته‌ای تبدیل شوند، یهودیت خود را رها کرده‌اند. مارکس تلاش می‌کند تا نشان دهد که چگونه یک مفهوم خاص ازادی سیاسی ضد-دینی این حقیقت را نادیده می‌گیرد که آن خود، دولت را متعالی و مافوق می‌سازد؛ دولت داور می‌گردد و جانشین یک نوع از تعالی مذهبی می‌شود. مارکس در یک لحظه، پیامبرگونه می‌گوید که مدرن‌ترین دولت و سیاستی که ما می‌شناسیم، در ایالات متحده وجود دارد، اما هنوز ایالات متحده مملو از خرافات مذهبی و فرقه‌گرایی است. در واقع هیچ رابطه‌ای بین دولت سکولاریته و اته‌ایسم در زندگی روزمره وجود ندارد. نمونه آمریکایی سکولاریسم آن را ثابت می‌کند؛ من آخرین آمار را ندارم، اما شما بطور منظم می‌خوانید که بیش از ۴۰ درصد از امریکائیان باور دارند که در طی دوران زندگی‌اشان دجال خود را نشان خواهد داد، یا چیزی در آن حد اتفاق می‌افتد.

از همه چیز مهمتر، این بحث اروپا و سکولاریسم غیر تاریخی است. این بدان معنی نیست که من گفتمان‌های دینی بومی در فضاهای سیاسی را نگران‌کننده نمی‌یابم، اما من بخاطر دلایل دیگری نگران هستم و نه آن دلایلی که کریستوا مطرح می‌کند. تعبص‌گرایی به معنی بازگشت یک روحیه مذهبی سرکوب شده، مثلاً در خاورمیانه یا افریقای شمالی، نیست. این تصویر نمی‌تواند نشان دهد که چگونه پدیده‌های مذهبی بطرز سیاسی دستکاری می‌شوند. این به ما اجازه می‌دهد که فراموش کنیم که داعش وجود نمی‌داشت، اگر آمریکا تصمیم نگرفته بود که یک میلیون از اعضای ارتش عراق را اخراج کند در حالی که بسیاری از آنان اجازه یافتند اسلحه‌های خود را حفظ کنند و

پرسنل نظامی را زندانی نمی‌کرد؛ هم‌اکنون این پرسنل نظامی برای داعش کار می‌کنند. هیچکدام از این گروه‌ها در ابتدا لزوماً مذهبی و یا اسلامی نبودند، اما یک سود سیاسی فوری از این جنبش بدست آوردند. این ایده که آن‌ها می‌توانند بسادگی از طریق یک بسیج افراط‌گرایی مذهبی درک شوند، معمل است. باید این را نیز بگویم، که من ظرفیت گفتمان‌های خاص دینی، سیاسی و مذهبی، برای آنکه در جایی که فقط پراکندگی وجود دارد، اتحادهایی را بوجود آورند، دست کم نمی‌گیرم.

سلنس: چهار سال پیش تعصب‌گرایی به زبان انگلیسی منتشر شد. کتاب شما به چند زبان ترجمه شده است، و شما برای بعضی از این چاپ‌ها، مقدمه نوشته‌اید و نیز برای وسیع‌تر کردن چشم‌انداز آن از فرصت استفاده کرده و مطالب جدیدی از شرایط آسیا و امریکای لاتین بدان الحاق نموده‌اید. علاوه بر این، در طی این سال‌ها شرایط سیاسی بطرز قابل توجهی تغییر کرده است. هم‌اکنون افراد تعصب‌گرا، بطرزی عجیب سرو کله‌اشان در خانه‌های ما پیدا می‌شوند، مانند ما عمل می‌کنند، شبیه ما هستند.... از یک سو، ما شاهد صعود ناگهانی خشونت تقریباً «بردبارانه» سازمان‌های دست راستی پارلمانی در سرتاسر اروپا هستیم. از سوی دیگر «موجی» از مبارزان باصطلاح خارجی که به خانه بر می‌گردند، جریان دارد. از این رو، نیاز عاجلی برای درک تعصب‌گرایی، از طریق ایجاد پروفایل‌های روانی وجود دارد تا متعصبین را در میان ما، با «پیشگویی» ذهن متعصب، مورد هدف قرار دهد. آیا بنظر شما، این استراتژی محکوم به شکست است؟

توسکانو: شما درست می‌گویند که ما در حال حاضر تعداد زیادی از موسسات، می‌توانیم بگوئیم صنایع، داریم که تخصص خود را در تحلیل پروفایل و شناسایی افراد متعصب و اشتی ناپذیر خطرناک یا خشونت‌گرا قرار داده‌اند. یکی تلاش می‌کند تا بر رادیکال‌گرایی پیشدستی کند، و همه آن‌هایی را که رادیکالیزه شده‌اند را با زرادخانه‌ای از مفاهیم و ایده‌های کاملاً بی‌روح، که هرگز تأثیر خیلی واقعی ندارند، رادیکال-زدایی کند: عده‌ای به زندان می‌روند یا در زندان باقی می‌مانند یا از زندان خارج می‌شوند، جوامع و انجمن‌های خاصی شرح حال و پروفایل‌شان مورد تحلیل قرار می‌گیرد، ولی دیگران نه. ما حتی نوعی تحلیل خودکار پروفایل متعصبین، یا حداقل

افرادی که بطور بالقوه خشونت‌گرا هستند، را نیز داریم - من حدس می‌زنم که این بیشتر بُعد پادارمانی (dystopian) آن باشد - و این بخش خیلی مشخص و خونین کل برنامه هواپیماهای بدون سرنشین است. بحث‌های زیادی در مورد لیست مرگ او با ما که وی هر دوشنبه یا سه‌شنبه آن را بررسی می‌کند، وجود داشته است، اما قابل توجه‌تر از همه اینها، خود پدیده حمله با نشان ویژه است. حملات با نشان ویژه حمله هواپیماهای بدون سرنشین است که مسلح به موشک می‌باشند. موشک‌ها به سوی افراد مورد هدف (که از قبل تعیین شده‌اند) شلیک نمی‌شوند؛ هواپیماهای بدون سرنشین، بر اساس نوع رفتار افراد در مناطق خاصی هدف را تعیین و سپس بطور کم و بیش خودکاری، بسوی آن شلیک خواهند کرد. این یک پادارمانی «گزارش اقلیت» (عنوان داستان تخیلی و همچنین فیلمی علمی تخیلی) است. که علم غیب آن نسبت به تمام این داستان - از روانشناسان زندان گرفته تا الگوریتم هواپیماهای بدون سرنشین - محدودتر است: اینکه شما یک متعصب را می‌کشید بدون آنکه بدانید آن‌ها چه کسانی بودند، و اشکارا بدون آنکه بعد از مرگ نیز قادر به تشخیص بدن یا شناسایی آن‌ها باشید.

یکی از چیزهایی که من در مورد داعش توجهم را بخود جلب نمود این است که آنها چگونه - به شکل واکنشی و با روشی بسیار هدفمند - توانستند تصور غالب غرب و بخصوص ایالات متحده از دشمن خودشان و چیزهای دیگر را در معرض روشنایی قرار دهند. این شبیه نمایش تقلیدی عجیب و غریبی از تعصب‌گرایی است که آن‌ها در حال اجرای آنند - با ارزش تولیدی مانند هالیوود - دقیقاً با تصویری از دشمن، که مورد نظر طرف دیگر است. این یک پدیده قابل توجه و بی‌سابقه است. درست مانند یک دانش مشخص زیبایی‌شناسی و روانشناسی که چگونه از نظر بالینی می‌توان خود را به تخیلات و ذهن - فضای غرب و ایالات متحده معرفی نمود. جنبش‌هایی چون القاعده، در مقایسه با داعش در اجرای مراسم خیره‌کننده، اما تور محسوب می‌شوند.

در رابطه با بسیج سیاسی که پس از سال ۲۰۱۱ به بعد صورت گرفته است، کتاب من کاملاً خارج از موضوع و نامربوط است. به اشکال مختلف، این بسیج‌ها نشان دادند که این گفتمان، کل این تصویر غرب لیبرال و بقیه تعصب‌گرا و نوعی از جنگ تمدن‌ها، نمی‌تواند آنچه را که در مصر، تونس یا بحرین اتفاق افتاد را توضیح دهد. البته تلاشی برای تحت تأثیر قرار دان آن با تصویر کردن میل خود روی موضوعات شورش صورت گرفت: «آن‌ها اساساً می‌خواهند شبیه ما شوند»،

یک فکر بسیار راحت‌طلبانه. اما اگر به آن دقیق‌تر نگاه شود، آن پدیده‌ای بسیار پیچیده‌تر است. بالاخره، یکی از جنبه‌های جالب‌گفتمان این است که آن باعث حرکت تخیلات و فرم دادن به یک ایده خاص از آنچه که یک عامل و یا سوژه است، می‌شود. و سوسه فکری کنجکاوانه گفتمان تعصب‌گرایی، چه آن مربوط به انقلابیون ژاکوبینی باشد یا اینکه شورشی‌های ضد امپریالیستی سودانی، این تصور است که این‌ها موضوعاتی کاملاً - و بشکل دقیقی - همگن هستند. یک نوشته جالب اروپایی، که یکی از معدود کتابچه‌هایی است در مورد اینکه چگونه می‌توان یک متعصب شد، راهنمای یک انقلابی اثر سرگئی نچایف است: شما باید خود را یکی کنید، شما باید خود را بی‌عاعفه سازید. بسیاری از مباحث حول تعصب‌گرایی مربوط به این است که با دشمن به مثابه یک موضوع کاملاً واحد و متحد رفتار کنیم، بیش از حد چسبیده به یک پرنسیب، فدایی یک ایده و در نتیجه نامردد، فاقد انعطاف‌پذیری، فاقد فاصله درونی، فاقد شک و تردیدی که ما دوست داریم به افراد مدرن نسبت دهیم که به آنها می‌تواند اجازه دهد در یک جامعه کثرت‌گرا زندگی کنند زیرا آن‌ها از نوعی پلورالیسم درونی برخوردار هستند.

همه افرادی که در خشونت‌های سیاسی و مذهبی مختلفه یا خشونت‌هایی که نمی‌توان آن‌ها را به عنوان سیاسی یا مذهبی تعریف کرد، اما به‌رحال نوعی از خشونت ضد اجتماعی محسوب می‌شوند، درگیر هستند، لزوماً مناسب یک پروفایل نیستند. آن‌ها اغلب بسیار نامتحد و بشدت ناهمگن می‌باشند. اگر ما در تلاش به پیدا کردن روایتی باشیم که آنها چگونه رادیکال شدند، آن در دستانمان باز می‌شود. یک نسخه شایعه مانند آن در مورد بعضی از جوانانی است که به سوریه رفته‌اند. هنگامی که شما به پروفایل رسانه‌های اجتماعی آنان نگاه می‌کنید، آن‌ها اغلب ویدئوهای گردن‌زدن را با موضوعات عجیب و غریب و پیش پا افتاده مانند اینکه صبحانه چه خوردند، علاقه‌اشان به گربه، چه نوع موزیکی را گوش می‌دهند و غیره ترکیب می‌نمایند؛ آن‌ها بطوری غیر طبیعی فقط افراد «معمولی» معاصر هستند که هم‌اکنون در جنگ داخلی سوریه در حال نبرد می‌باشند.

در مواجهه با افرادی که ممکن است با خشونت زیاد عمل کنند، این وسوسه وجود دارد که با آن‌ها به عنوان افرادی با یک اعتقاد کاملاً راسخ رفتار شود. در واقعیت، آن‌ها اغلب افراد پُست مدرن، اگر بخواهم از اصطلاحی که دوست ندارم استفاده کنم، هستند، آن‌ها شباهتی به شخصیت‌هایی با

سابقه انقلابی در قرون نوزده و هیجده که ما آن‌ها را همبسته می‌کنیم، ندارند: افرادی که خودشان را به ابزار انقلابی تبدیل کرده‌اند و نه چیزی دیگر، افرادی که مشخصه‌اشان ایمان خالص، اعتقاد سرسخت خالص بود.

سلنس: می‌خواهم بدانم چگونه اندرش بریویک با این سناریوی «پست‌مدرن» جور در می‌آید. او در «مانیفست» خود موضع یک جنگجوی صلیبی مسیحی و «شکارچی مارکسیست‌ها» را بخود می‌گیرد، با خود به عنوان یک شهید بخاطر اروپا مصاحبه می‌کند، در همان زمان، قبل از اینکه به یک مزرعه متروکه، جای که او تمام مقدمات بیروح را برای عملیات بزرگ و متجاوزانه خود آماده می‌کند، نقل مکان نماید، در آپارتمان مادرش زندگی یکنواخت و کسل‌کننده‌ای دارد و ورلدا ف وارکرافت بازی می‌کند. این یک تناقض بزرگ بین یک متعصب-فرد کاملاً متقاعد، یکپارچه-در مقابل یک فرد «معمولی» است که روال روزمره خود را دارد، و تمام علایم اشنای خودشیفتگی فیس بوکی را نشان می‌دهد. با این حال، از نظری دیگر، اندرش بریویک به مثابه یک فرد متقاعد، «رادیکال»، افراطی ظاهر می‌شود: او همه چیز را برای ایده فتح دوباره اروپا فدا می‌کند، او خود را از هر گونه تردید عاطفی برای انجام ماموریت خود پاک می‌نماید. و بطور موثری خود را به ابزاری برای «انقلاب» بدل می‌سازد. با توجه موقعیت سیاسی و علمی شما، نظرتان را می‌توانید راجع به این مورد بیان کنید؟

توسکانو: بجز خواندن اخبار روزنامه‌ها و کتاب آموزنده و اغلب روشنگر «تراژدی نروژی» نوشته آگ استورم بورچگروینک، من چیز کمی در مورد بریویک می‌دانم و واقعاً فکر نمی‌کنم قدرت فضل‌فروشی در مورد آن را داشته باشم، حداقل نه به نروژی‌ها! آنچه که من می‌توانم بگویم بیشتر همان چیزی است که در کتاب بورچگروینک روایت شده است-که در واقع یک زاویه پدیدایی روانی دارد که کاملاً با روش خود من بیگانه است-و تا حدی با بینش ناقصی که من دارم جور در می‌آید، اینکه شخصیت‌های معاصر «متعصب» را نمی‌توان کاملاً یا واقعاً به خود-حضور و خود-هویتی افراطی به سبک قدیمی منتسب نمود. همان‌طور که مثلاً در کتاب راهنمای نچایف، درست یا غلط به یک متعصب نسبت داده می‌شود. هنگامی که من در مورد عقده ثبت خرید و مارک‌های مورد علاقه‌اش خواندم، بیاد کتابی افتادم که وقتی من هنوز دبیرستان

می‌رفتم، خواندم: روانی آمریکایی (۱۹۹۱) اثر ایستون ایس. یک چیزی در آن وجود دارد، چیزی بیش از ابتدال شر می‌باشد که هانا ارنست در رابطه با ایسمن ارائه داده است: ایسمن - با وجود ناتوانی‌اش در آنچه که ارنست اندیشه نامید، هم در معنای اخترازمیز فلسفی و هم انسانی ان - معجزاً یک فرد کاملاً همگن بود. تا حدی گستاخانه، ادمی می‌تواند صحبت از میان‌مایگی شر در رابطه با بریویک نماید. او با یک زندگی بشدت کلاایی و یک رابطه اسکیزوئید مبتلا به اختلال روانی و جنون گوشه‌گیری. م] با ایدئولوژی غالب مشخص می‌گردد؛ به عبارتی یک تعصب‌گرایی کپی شده، کات اند پیست. حتی شیوه‌ای که بریویک تلاش نمود واکنش‌های اخلاقی خود را به هنگام کشتار لگام گسیخته‌اش خاموش نماید، نشان از کالاگرایی مضحک دارد، تصمیم او در گوش دادن اجباری به یک موزیک پُست-کلاسیک، اگرچه محبوب ولی کم ارزش - کلینت مانسل بر روی ای‌پود - یک اهنگی که در بسیاری از اگهی‌ها و فیلم‌های معاصر وجود دارد. روشی که او این امر را در «مانیفست» خود توصیف می‌کند نیز حکایت از نوعی بیگانگی نوجوانی مفرط دارد، که بسیار نزدیکتر به نرینه رفتاری بازی‌های کامپیوتری دارد تا هر چیز دیگری مشابه یک کتابچه راهنمای انقلابی.

در فلسفه ما عادت به فکر کردن در مورد پوچی در قلب و مرکز یک سوژه داریم، اما در اینجا یک نوع تهی‌مغزی وحشتناک وجود دارد. اگرچه من از نظریه‌پردازی حول رابطه مستقیم بین خشونت مرگبار و سرمایه‌داری خودداری می‌کنم، اما من فکر می‌کنم ما می‌توانستیم فراتر از دست به دامان شدن سطحی به «روانی» پست‌مدرن رفته و در عوض در نظرات روبرت کورتس فقید تأمل نمایم. چیزهای زیادی برای مخالفت با نظرات کورتس در مقاله «فشار کشنده رقابت» می‌توان گفت - عنوان این مقاله در رابطه با قتل عام کلمباین و پدیده‌های مرتبط با آن است - اما او حداقل سعی می‌کند تا شرحی برای برداشت نگران‌کننده از پوچی و میان‌مایگی در قلب پدیده بریویک بدست دهد، و بدان از زاویه فعالیت و ذهنیت نزدیک شود، تا اینکه راجع به جریان غالب سمی دیدگاه‌های اسلام‌هراسی راست افراطی اروپا. در رابطه با هم تیراندازی در مدرسه آمریکایی و هم تروریسم «اسلامی»، کورنس از این «قاتلین روانی» به مثابه «ربات‌های رقابت سرمایه‌داری که خراب شده‌اند» یاد می‌کند، که در تلاش زنده نگه داشتن «ذهن مدرن» هستند، و آنها ذهنیت سرمایه‌داری به مثابه کشش-مرگ، بی‌تفاوتی غایی نسبت به خود و دیگران را آشکار می‌سازند.

اگر چه این کشش ممکن است خود را در زبان اخلاقی پنهان کند، اما برای او، آن کشش ربط زیادی به «ایده‌الیسم» کلاسیکی که می‌تواند قربانی خود و دیگران را با چشم‌انداز یک پروژه اجتماعی توجیه کند، ندارد.

سلنس: در نروژ، پس از فاجعه اوتویا و اندرش برینگ بریویک، دوره‌ای از میان‌مایگی بوجود آمده است که هر فراخوان به اقدام سیاسی رادیکال، گذشته از تفکر انقلابی، حتی غیرقابل تحمل‌تر از گذشته شده است. تا حدی، راست افراطی شعارهای ضد-اسلامی خود را تعدیل کرد، اما تأثیر به مراتب برجسته‌تر آن این است که راست لیبرال از موقعیت استفاده کرده و اصطلاح «افراط‌گرایی» را برای اهداف خود اختصاص داده است. همچنین نروژ دارای یک برنامه دولتی علیه افراط‌گرایی و خشونت افراطی است. هم‌زمان، دانشگاهیان لیبرال به حملات به نمونه‌های تاریخی «افراط‌گرایی چپ» ادامه می‌دهند-هم در رابطه با پدیده‌های بین‌المللی و هم در رابطه با جنبش مائوئیستی ویژه نروژ- و نیز اتهام وابستگی روشنفکران به توتالیتاریسم. آیا می‌توان گفت که این جبهه «سیاست-زدایی»، «پایان تاریخ» بر علیه رادیکالیسم علامت این است که چگونه از تعصب‌گرایی در این مقطع تاریخی استفاده می‌شود؟

توسکانو: پاسخ کوتاه، بله قاطع است. یکی از محصولات جانبی شیطانی «جنگ با ترور»- با همه دستگاه ایدئولوژیک و سازمانی آن- تحکیم ایده، مسلماً بنیادی یک جهان بینی لیبرالی بوده است، که همه انواع «افراط‌گرایی» همگرا می‌شوند. این واقعیت که از قدرت‌های «اضطراری» و احکام «استثنایی» با تناوب زیاد برای نظارت و ضربه زدن به هر فعالیت حتی ملایم ضد-سیستم، یا براستی رادیکال-رفرمیست، استفاده شده است، شاهد این مدعاست. و البته این کنترل مردم با سایه مراقبت زبانی پوشانده شده است. بد نیتی و دو رنگی در این آب کم عمق، به روز کردن گفتمان توتالیتاریسم-برابری فاشیسم و کمونیسم-، کاملاً نفس-گیر و اعجاب‌انگیز است. مثلاً، توجه کنید که ظهور نگرانی اصلی گفتمان ضد-تعصب‌گرایی معاصر، اسلام‌گرایی سیاسی خشونت‌گرا، محصول، و برخی اوقات امدادگر، شکست سوسیالیسم ضد امپریالیستی در خاورمیانه و جاهای دیگر بود. این اغلب کارگردانی شده و عمدی بوده است، چنانچه تاریخ دخالت ایالات متحده در افغانستان و جاهای دیگر اشکارا نشان می‌دهد. شکست، بدون شک با کاستی‌های آن

سوسیالیسم‌ها رابطه دارد، اما یکسان فرض کردن مارک‌های از تجاعی‌تر سیاست اسلامی با پروژه‌های کمونیستی، ماست‌مالی کردن تناقضات اغلب بسیار شدید بین آنهاست. وضعیت حتی در لجن مال کردن همه جنبش‌های کمونیستی با همان قلم موی فاشیست‌ها، که کمونیست‌ها با آن‌ها در طول تاریخ جنگیده‌اند، از این هم عریان‌تر است. اوتویی دولت-لیبرال از رادیکال-زدایی می‌تواند هر خاطره اشتی ناپذیری-و بله، خشونت-مقابله با فاشیسم را پاک کند، که بدون آن‌ها فراخوانی به آزادی و دموکراسی تنها می‌تواند به مثابه روغن کاری برای مصرف، استثمار و نظم اجتماعی فهمیده شود. خود ایده اینکه یک قتل عام توسط کسی که نشان «شکارچی مارکسیستی» دارد، باید فرصتی باشد برای سرکوب-چه سیاسی چه نمادین-اشتیاق عملی برای تغییر وضع موجود در یک جهت‌رهایی بخش، بسیار مضحک است. رک و پوست‌کنده بگویم، این نادانی است، هر موضع سیاسی یا قضاوتی حول این موضوع داشته باشید، ان ایجاد یک امالگام بی‌معنی است که شامل اسلام‌هراسی راسیستی راست افراطی و یک مائوئیسم جهان‌سومی می‌گردد. چنین ملقمه‌ای منشاء تاریخی، فکری، سیاسی یا اخلاقی ندارد، این یک منطق امنیتی است، آن، هر چیزی را که جزء وضع موجود نیست، محرمانه می‌کند، هر چیزی که ممکن است به عنوان ضد-سیستم توصیف شود، تحت همان پرچم تیره و تار قرار می‌دهد. حتی پرشورترین-متعصب‌ترین؟-طرفداران لیبرال دموکراسی باید این ذکاوت را داشته باشند که به چنین موضع تاریک‌اندیشانه‌ای سقوط نکنند.

برگرفته از نشریه واگانت شماره یک، ۲۰۱۵

Gisle selnes, Alberto Toscano, Fanatical counter-histories: A conversation with Alberto Toscano, Vagant, 2015, no 1

البرتو توسکانو استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه لندن است. او عضو هیئت تحریریه نشریه ماتریالیسم تاریخی و نویسنده کتاب «تعصب‌گرایی: در باب استفاده‌های یک ایده» و «تئاتر تولید: فلسفه و فرد بین گانت و دلوز» می‌باشد. در نوشته زیر توسکانو گذاری دارد بر سیر تاریخ فلسفی تعصب‌گرایی.

تعصب‌گرایی: تاریخچه مختصر مفهوم آن

نوشته: البرتو توسکانو

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۴۳۳۲

برچسب «تعصب‌گرایی» بطور فزاینده‌ای به تهدید درک شده‌ای پیوند داده می‌شود که از بنیادگرایی مذهبی نشأت می‌گیرد. اما به ندرت تاریخ این اصطلاح و موارد استفاده از آن مورد بررسی قرار گرفته است. در اینجا، یک تاریخ فلسفی از «تعصب‌گرایی» از مارتین لوتر تا به امروز ارائه می‌شود.

از آنجا که ورود تماشایی تهدید تروریسم نقطه پایانی بر دوره حکومت موقت پست-کمونیستی از خود راضی ما گذاشت، «دیگری» دموکراسی‌های پارلمانی نه فقط در رسانه‌های گروهی بلکه توسط «کارشناسان» روانی همیشه در صحنه - به عنوان یک «متعصب» - معرفی شده است. چهره‌های برجسته، تعصب‌گرایی را به عنوان یک سندرم فرهنگی، یا حتی یک آسیب‌شناسی عمیق روانی تشخیص داده‌اند که ما را قادر به توضیح افزایش خشونت فراملی می‌سازد. فرناندو ساواتر^۱ و الن فینکل کروت^۲ (به ترتیب در نشریات ال‌پایس و لیبراسیون) ظهور یک سوژه جدید جهانی در تظاهرات و جدل‌هایی که بر علیه انتشار کارتون‌های محمد در دانمارک انجام شد، را شناسایی کرده‌اند - «متعصب بدون مرز». در حالی که متن ساواتر، رجزخوانی یک تیپ از ادیخواه در هتک حرمت ضد روحانی است که به هیچ‌کس رحم نمی‌کند، فینکل کروت، همانطور که در نوشته‌های اخیر خود نشان داده است، یک نوع علاقه‌مندی وافر، برای مواجهه با عدم مدارای «اسلامی»، با تعصب‌گرایی «غیر» لیبرال از خود نشان می‌دهد. بنظر می‌رسد که دوباره، تحت لوای جمهوری فرانسه، تزه‌های مضر هانتیگتون در مورد برخورد تمدن‌ها تکرار می‌شود. در هردو مورد، الم شنگه

۱ فرناندو ساواتر، «متعصبین بدون مرز»، ال‌پایس، ۱۱ فوریه ۲۰۰۶

۲ الن فینکل کروت، «متعصب بدون مرز»، لیبراسیون، ۹ فوریه ۲۰۰۶

تعصب‌گرایی، در انتشار سریع آن از طریق رسانه‌های جهانی، بیشتر هدف‌مشاهده و عقیده است تا اینکه علل تعصب‌گرایی یا واقعیات مربوط به ریشه‌های آن (واقعیاتی مانند عدم مدارا نسبت به مهاجرین مسلمان، در دانمارک).

البته به نظر می‌رسد معرفی مفهوم تعصب‌گرایی در بحث کنونی اختلافات ایدئولوژیکی بیشتر تکیه بر علل فرهنگی و روانی دارد تا سیاسی، استراتژیک و مادی. اغلب تعصب‌گرایی به مثابه نامتغیری ظاهر می‌شود که فراتر از حوادث تاریخی، یا حتی، در رگه‌ای راسیستی و شرق‌شناسی، یک ویژگی از ماهیتی تعصب‌گرا مانند «تفکر عربی» است. ضد-تاریخی بودن این مفهوم، بخشا اجازه می‌دهد که از آن استفاده خوسرانه و ریاکارانه شود. تعصب‌گرایی، هر چند که ما نمی‌توانیم کمکی کنیم اما باید متوجه تناوب دردناک آن باشیم، اغلب متوجه دشمنی می‌شود که بنا بر تعریف، نمی‌تواند مذاکره کند. هم چنان که اموس از در کتاب «چگونه می‌توان یک متعصب را شفا داد» می‌نویسد، «کافی است روزنامه‌ها را خواند، یا اخبار تلویزیون را دید، تا بتوان توضیح داد که به چه آسانی افراد متعصب ضد-تعصب‌گرا، ضد بنیادگرایی می‌گردند، طوری که آن‌ها متقبل یک جنگ صلیبی ضد-جهادی می‌شوند»^۲. این کلمات وقتی وزین تر می‌گردد که فرد متوجه شود درست همین‌اُز، کسی که حامی «تجسم» دیگر است، اصلا در جنگ اخیر لبنان تحریک گشته تا دلایل خود را رها نموده و طرح پوزش از اسرائیل و دیوسار نمودن حزب‌الله که در هر از مونی، چه اخلاقی و چه تجربی، با شکست مواجه شده است را پیش کشد؛ پس از خواندن قطعه‌ای از نظرات اخیر وی، تنها یک لقب اورولی [جورج اورول، نویسنده انگلیسی] می‌تواند احساس خطر از پیرو متعصب ضد-تعصب‌گرا را در ما ایجاد کند: «چرا موشک‌های اسرائیل برای صلح شلیک می‌شوند»^۳.

رشد استفاده از اصطلاح «تعصب‌گرا» برای شناسایی خطرات کنونی، بویژه تشدید سیاست مذهبی و پدیده‌های تروریستی، به ندرت با تأمل در مورد تبارشناسی اصطلاح و تنوع کاربردی آن همراه است. نظری بر تاریخ فلسفی آن به ما اجازه می‌دهد که در عوض متوجه چهره‌های گوناگون آن

۲ اموس از، «چگونه می‌توان یک متعصب را شفا داد»، برای نقد نضرات از و دیگر صهیونیست‌های چپ، رجوع

کنید به اسحق لاور، «شما تروریست هستید، ما فرهمند»، نشریه لندن ریویو او بوکس، ۱۷ اگوست ۲۰۰۶

۴ اموس از، «چرا موشک‌های اسرائیل برای صلح شلیک می‌شوند»، ایونینگ استاندارد، ۲۰ جولای ۲۰۰۶

گشته و به نقد کارکرد بلاغی و تحلیلی آن پردازیم. در این مقاله، من بطور ساده می‌خواهم به ارزیابی از چندمقطع از تاریخ این مفهوم کاملاً جدلی پردازم، مقطعی که به ما اجازه می‌دهند تا ماندگاری موضوعات مهم تکراری در بحث تعصب‌گرایی، از جمله روانشناسی سیاست، مشکلات جهانی و تصویر اسلام، را تشخیص دهیم.

لوتر: متعصب ضد-تعصب‌گرا

بحث تعصب‌گرایی در بوته جنگ‌های ایدئولوژیکی، دینی، و سیاسی با رفرماسیون مسیحیت و جنبش پروتستان‌ها پدید آمد. دقیق‌تر، از بحث و مجادله شدید لوتر و ملانکت‌تن بر علیه جنبش‌های مختلف شهری و دهقانی علیه اربابان زمیندار آلمان زاده شد. این جنبش‌ها که بخش از کمونیسیم تهیدستان وابسته به دوره هزارساله مسیحیت الهام می‌گرفت و تحت رهبری واعظان شورش‌ی مانند توماس موتسر قرار داشت، اختیارات شاهزادگان و روحانیون را رد می‌نمود. آن‌ها با دفاع از شیوه زندگی دهقانی در مقابل اولین نشانه‌هایی که کارل مارکس انباشت اولیه می‌توانست بنامد، در پی جلوگیری از سلب مالکیت از محصولات کار خود بودند. همان‌طور که خواهیم دید، اصطلاح Schwärmer [به معنی آدم خیال‌باف در زبان المانی] (مشتق شده از Schwärmerei است که گاهی اوقات به «تعصب‌گرایی» ترجمه می‌شود)، توسط بنیان‌گذار پروتستانیسیم برای محکوم نمودن شورشیان استفاده می‌شد، که در نهایت در نقد کانت نقش مهمی را ایفا نمود. اما این مفهوم در گرماگرم جنگ‌های خشونت‌آمیز ۱۵۲۴-۱۵۲۵ به چه چیزی منتسب می‌شد؟ بنا بر مجموعه اصطلاحات اگوستینی، نظریه پردازان جنبش پروتستانی در این جنبش اجتماعی، یک تلاش برای از بین بردن تفاوت کلیدی بین مدینه زمینی و خدایی را مشاهده نمودند، یا حتی بیشتر، دیوانه وار - از طریق سیاسی نمودن جنبش تهیدستی هزار ساله مسیحی - در پی تحقق پادشاهی بهشت در کره خاکی بودند. بنا بر ملانکت‌تن، که در اینجا به ترجمه کتاب سیاست ارسطو اشاره دارد، این به معنی زدودن نقش «جامعه مدنی» بود. از نظر لوتر، تلاش برای سرنگونی مقامات سکولار نشانه یک غرور مصیبت‌آمیز، یک فاجعه مذهبی بود. مناقشه بین لوتر و شورشیان دهقان بطور کاملاً دقیقی مکانیزم چند صد ساله‌ای را نشان می‌دهد که از «حکومیت» تعصب‌گرایی» برای توجیه سرکوب بسیار وحشیانه (و متعصبانه) سیاسی و

نظامی استفاده می‌برد. لوتر، که قبلاً از اصول و پرنسیپ‌های آلمانی به شدت انتقاد می‌کرد، در ماه مه ۱۵۲۵ با درامیختن دلایل مذهبی و محاسبات ویژه سیاسی (مانند اینکه، در بحبویه بحران‌های نشأت گرفته از جنگ‌های دهقانی، به جنبش پروتستانیسم اجازه بقا داده می‌شد)، متنی بر علیه سرقت و قتل توده دهقانی نوشت. در این متن، او با شور و شوق فراوان ارتش شاهزادگان را برای نابودی شورشیان «سگ مانند» تشویق و ترغیب می‌نماید، و به نقل از سنت پل ادعا می‌نماید، هر کسی (از جناح شاهزادگان) در چنین نبره‌هایی جان خود را از دست دهد، نمی‌تواند «مرگ رستگاران تری نصیبش شود». لوتر «تعصب‌گرایی» دهقانان، و قبل از هر چیز واعظ مونتسر، را نمونه بارز حمله بر علیه نظم اجتماعی درک می‌نمود. در اینجا، در سپیده دم گفتمان تعصب‌گرایی است که ویژگی مخالف‌گرا و پیشقدرِ اصطلاح، خود را بوضوح نشان می‌دهد. در درجه اول، همانطور که بعداً در مورد شورشی انقلاب فرانسه دیده می‌شود... مثلاً در اظهارات ادموند برکوس در مورد «تعصب‌گرای مسری» - «متعصب» همیشه تهیدست سرکش است؛ تعصب‌گرایی اغلب به عنوان تقاضایی «دیوانه‌وار» برای برابری اجتماعی است. همچنانکه عده زیادی بدان اشاره نموده‌اند، ریشه‌شناسی اصطلاح آلمانی به موضوع «ترس از توده» می‌رسد، و بنا بر اتین بالیبار، تا حدی که متعصبان به معنی ازدحام (آلمانی *schwarm*) تهیدستان، انبوهه مردم در شورش می‌باشد. همانطور که در تحقیقات تاریخی اخیر نشان داده شده است، آن خود را عمدتاً به عنوان یک جنبش همبند - با خواسته‌های مشخص قانونی و اداری (حفظ مجامع دهقانی، کاهش عوارض و مالیات) - نشان می‌دهد که از گفتمان مذهبی (کُسپل) در اشکال حداقلی و عملگرایانه استفاده می‌کند، و توسط مخالفینش (به منظور توجیه بهتر سرکوب ظالمانه) به عنوان یک انحراف دینی، یک بیماری روحی^۵ به تصویر کشیده می‌شود.

تعصب‌گرایی در عصر روشنگری

در حالی که «دیگری» گفتمان پروتستانی توسط دهقان شورشی نمایندگی می‌شود، در عصر روشنگری، که اکثراً و بدرستی به عنوان نبردی بر علیه تعصب‌گرایی مذهبی معرفی می‌گردد، باز

۵ پیتر بلیکل، از رفرماسیون اشتراکی تا انقلاب عوام، امستردام ۱۹۹۸

هم، چهره‌ای به همان اندازه مبهم در مورد متعصب ارائه می‌شود. مثلاً در کتاب ولتر، تعصب یا محمد پیامبر (۱۷۴۱)، محمد یکی از قاتلین خود (یا سوگلی خود - این حادثه بخشا بر اساس روایاتی است که در مورد فرقه ادمکش‌های حسن صباح شایع بود، بنا شده است) را مجبور به قتل شیخ مکه، که از قبول دین تعصب‌گرا امتناع می‌ورزد، می‌کند. فرد سوگل یا قاتل، خود پسر شیخ است، بدون آنکه از این موضوع اطلاع داشته باشد؛ این کتاب بدانجا منجر می‌شود که دومینیک کولا تراژدی را به مثابه نمایشی از نیروی نامقدس تعصب، قدرت آن در تخریب همه چیزهای مقدس، از جمله و قبل از هر چیز، روابط خانوادگی تلقی کند. برای دیگران، این واقعیت که محمد ولتر یک شخصیت «استرواسی» [منتسب به لنو استراوس م] است، که به دگم باور ندارد و تعصب‌گرایی ابزاری است در خدمت اهداف سیاسی‌اش، منجر به یک خوانش واقعی از تراژدی می‌گردد.^۷ به طور کلی، نوشته ولتر تأثیرات یک راه میان بر بین یک مقوله ظاهراً مجرد، تعصب‌گرایی، و تعیین هویت آن با یک فرهنگ مشخص را به نمایش می‌گذارد. تداوم معادل قرار دادن تعصب با اسلام در شرق‌شناسی عصر روشنگری را به راحتی نمی‌توان با این استدلال که اسلام فقط یک ماسک است، یا اینکه یک مورد در میان بسیاری از موارد دیگر اسیب‌شناسی جهانشمول است، رد نمود.

در عوض در سادگی بیش از حد روشنگری کانت است که موضوع تعصب کاملاً از یک گفتمان فرهنگی جدا می‌گردد. برای کانت، در خود ساختار ذهنیت، در رابطه بین آگاهی و عمل است که بایستی باسیل تعصب را یافت. کانت در اثر خود، نقد عقل عملی (۱۷۸۸)، بین «تعصب‌گرایی دینی»، که مربوط به آگاهی فرضی از خداست، و «تعصب‌گرایی» بسیار خطرناک‌تر «اخلاقی»، که به جای اجرای اعمال خود بنا بر یک وظیفه ساده، تلاش می‌کند اخلاق را بر اساس احساسات، عقاید اشرافی، و ایمانی متعالی قرار دهد، تمایز قائل می‌شود. متعصب اخلاقی، سوژه‌ای است که از تسلیم خود به جهانشمولی وظیفه امتناع می‌کند، و می‌تواند به راحتی به یک قاتل با نیت خوب بدل گردد. برای کانت، تعصب‌گرایی همیشه گناهی ناشی از محدودیت‌های عقل انسان، یک هذیان متافیزیکی است. در کتاب «نقد قضاوت» (۱۷۹۰)، تعصب‌گرایی - که برای لوتر در اثر

۶ دومینیک کولا، جامعه مدنی و تعصب: تاریخ‌های متقارن

۷ فرانسوا بوسنل، «ولتر، بازگشت»

بت‌شکنی افراطی (خشم جنون‌آمیز ضد-نمایندگی رفرم مسیحی رادیکال) ایجاد می‌شود- «از نظر زیبایی‌شناسی» به عنوان اشتیاقی برای «دیدن چیزی در ورای همه مرزهای احساسی» توصیف می‌شود. این تقریباً نوعی بت‌پرستی متافیزیکی است (در واقع، کانت در اینجا بت‌شکنی یهودی را ستایش می‌کند). در نهایت، در مقاله خود، «تطبیق در تفکر به چه معناست؟» (۱۷۸۶)، تعصب‌گرایی - متوجه اسپینوزا می‌شود (که دیگران، به حق، به عنوان دشمن قسم خورده ذهنیت متعصب قلمداد می‌کردند) - به مثابه یک دگماتیسم هستی‌شناسی مشخص می‌گردد که بطرز خطرناکی ادعای دسترسی به عالم ماورا حواس دارد.

هسته سیاسی گفتمان کانتی در مورد تعصب‌گرایی چیست؟ اول، از نظر کانت، تعصب‌گرایی به علاقه‌مندی غیرعقلانی پیوند می‌خورد که با وجود اعتقاد به جهانشمولیت و کلیت، خود را به مثابه خاص‌گرا نشان می‌دهد. این در مورد تعصب‌گرایی ملی است که کانت آن را در مقابل جهان‌شهرگرایی و بین‌المللی بودن قرار می‌دهد. در نظرات کانت، دفاع از اقتداری که ما در مورد لوتر دیدیم، ظهوری دوباره می‌کند: نفی هر گونه حق شورش و خواسته احترام به مقامات، قوانین، و نهادهای نمایندگی در سیاست. این نه فقط با طبع محتاط کانت قابل توضیح است، بلکه با یکی از تعاریف ممکن وی از تعصب‌گرایی، مانند قاطی کردن یک ایده نظارتی (مثلاً جمهوری) با یک طرح موکلی که ممکن است از نظر مادی و ذهنی تائید شود. نیز قابل توضیح است. این تمایل برای خنثی‌سازی «تعصب‌گرایی موکل» بطور روشنی در واکنش پیچیده کانت به انقلاب فرانسه دیده می‌شود، که به خوبی توسط هانا ارنست در خطابه‌های درسی‌اش در مورد کانت و قضاوت، تجزیه و تحلیل شده است. در حالی که سرباز انقلابی بطور ضمنی به مثابه یک شخصیت متعصب و بیمارگونه مجسم می‌شود، از جنبش انقلابی دفاع می‌گردد و از طریق تأثیر آن بر تماشاگر، تحت عنوان تاریخ بشری قضاوت و نشانه جهانشمولی آن، جهانی می‌شود. بدین طریق، اثر کانت «نبرد قوه‌ها» (۱۷۹۸)، بطور متناقضی بدون توجیه بازیگران انقلابی، انقلاب را به مثابه یک تست تمایل اخلاقی نوع ما در نظر می‌گیرد، و (با تکرار دوگانگی معرفی شده در نقد قضاوت، انسان‌شناسی [۱۷۹۸]، و متون مختلف دیگر) بین شورمندی و تعصب‌گرایی تمایز قائل می‌شود، و دومی به مثابه احساس شدید برای یک ایده‌ال درک می‌شد که غرق تلاش «متعصبانه» برای رسیدن آن *hic et nunc* (لاتین، اینجا و الان) نمی‌شود.

هگل و بی‌اعتدالی جهان‌شولی اسلامی

مفهوم تعصب‌گرایی (که فلاسفه آلمانی هم واژه Schwärmerei و Fanatismus را برای آن استفاده می‌کنند) نقش بسیار جالبی را در آثار هگل بازی می‌کند. در حالی که در کانت ما با منش شناختی و عاطفی، یک نتیجه جعلی از انگیزه ناگهانی متافیزیکی ما، روبرو هستیم، در هگل تعصب‌گرایی به عنوان یک معبر لازم در جهانی شدن روح ارائه می‌شود. همچنانکه دومینیکو لوسوردو به درستی اشاره می‌کند^۸، تفکر آلمانی از کانت تا هگل را می‌توان به مثابه یک پاسخ فلسفی به شوک و چشم‌انداز‌رهایی که انقلاب فرانسه آن را نمایندگی می‌کرد، در نظر گرفت. در استنتاج مفهومی از انقلاب، تعصب‌گرایی به عنوان میان‌بر بین جهان‌شمول انتزاعی و تحقق مشخص ان، پدیدار می‌گردد، نمودی از آزادی ذهن در نفی مطلق ان، در امتناع فعال آن از هرگونه جبرگرایی. همچنان که مشهور است، هگل در کتاب پدیدارشناسی روح (۱۸۰۷)، در این جنبش نفی انتزاع و تجرید، آزادی ذهنی نیروی روحی در پشت حکومت ترور (انقلاب فرانسه ۱۷۹۴-۱۷۹۳) و منطق ظالمانه سوءظن آن را شناسایی می‌کند. ایده‌ای که الن بادویو اخیراً در «قرن»^۹ به منظور خلاصه کردن جوهر سده بیستم، دوباره برگردانده است.

در کتاب فلسفه حق (۱۸۲۱)، هگل به این موضوع برمی‌گردد، و سخن از یک «تعصب‌گرایی تخریب» می‌نماید که نابودی افراد مشکوک، رد تثبیت انقلاب در هر نظم معین نهادی را سرمشق قرار می‌دهد. در حوزه سیاست، اگر متعصب در جهت تحقق یک ایده تلاش می‌کند، در هر صورت او به طور اجتناب‌ناپذیری به تضعیف هر نوع سازمان مشخصی می‌رسد، از انجائیکه «ازادی منفی» او خود را فقط در تخریب مشخص نشان می‌دهد. هگل علاوه بر فلسفه حق، این خشم «نیپیلیستی» را با تزریق ذهنیت مذهبی در عینیت حکومت مرتبط می‌داند. از آنجا که دین با انگیزه و مشوق بی‌چون و چرا نسبت به کلیت مشخص می‌شود، و در عوض حکومت وابسته به تفکیک «ارگان‌های» خود می‌باشد، واردسازی دین در سیاست مخرب است. هگل می‌نویسد، «ارزوی

۸ دومینیکو لوسوردو، «لیبرالیسم، کنسرواتیسم، انقلاب فرانسه، و فلسفه کلاسیک آلمانی» در کتاب، هگل و آزادی

نوگرایان

۹ الن بدویو، قرن

داشتن کل در هر جزئی، فقط می‌تواند از طریق تخریب جزء برآورده شود. و تعصب‌گرایی فقط میدان دادن به تمایزات خاص را نفی می‌کند.^{۱۰} هنگامی که از خود گذشتگی وارد حکومت می‌شود، آن خود را به شکل تعصب و نابردباری عقیدتی محض و خطرناک نشان می‌دهد. این می‌توانست تصور یک باطل‌سازی ساده - لیبرال یا کنسرواتیو -، یک سیاست رادیکال مبتنی بر اصول را ایجاد کند. هگل، با انتقال توجه ما به تاملات مشخص‌تر تاریخی، در عوض نشان می‌دهد که تعصب‌گرایی تخریب، ترور تجرید، می‌تواند یک پاساژ و گذرگاه اجتناب‌ناپذیر را نمایش دهد، و نه بسادگی، مانند کانت، تمایلی که ما ممکن است با دوز زیادی از روشنگری واگسینه نمایم. در اینجا مفید است در نظر داشته باشیم که استفاده هگل از مفهوم تعصب‌گرایی، حتی اگر آن نقش بسیار خاصی در سیر تکاملی روح بازی می‌کند، با کاربر موخرتر آن، یک نوع انعطاف‌پذیری قابل توجه‌ای را مشترک است. حتی می‌توان گفت که خصوصیت مفهوم «تعصب‌گرایی تخریب» با تعمیم آن به موارد ظاهراً منفصل - مراسم قبایل داهومی، هندویسم، اسلام - همراه است. یا بهتر، در گفتمان هگلی، یک میان‌بر فرعی عجیب و غریب بین لحظه نفیس ماندگار روح اروپایی و ظهور «دیگری» غیر اروپایی و غیرتاریخی وجود دارد. با کنار گذاشتن تصاویر کلیشه‌ای از افریقای وحشی اشفته، و از هندی که در اب‌های ولرم مقدس غرق شده است، گفتمان «اسلام» تعصب‌گرا - که به نظر می‌رسد به بدترین شکلی رد پای شرق‌شناسی قرن هجدهم را دنبال می‌کند - ایده‌های جالب و بعضی اوقات تعجب‌آوری را نیز شامل می‌گردد.

اولاً، شایان تذکر است که در نظر هگل، اسلام به مثابه یک پدیده معنوی و سیاسی ظاهر می‌شود. هگل در یک عبارت مشخص، آن را به مثابه «انقلاب در شرق» تعریف می‌کند. او بسیار دور از «استبداد شرقی»^{۱۱}، در اسلام یک جنبش جهان‌گرایی‌سازی می‌بیند، هر چند که تحت سلطه «اصل شرقی»، در مرکزی حول وحدت تجریدی (توحید بدون تثلیث) قرار دارد، در نتیجه به رهایی یا حل اجباری جزئیت، تفاوت‌ها، و تعدد منجر می‌شود. در تاریخ فلسفه (۱۸۳۰)، اسلام به مثابه یک پیروزی بر خاص‌گرایی یهود، تولد یک شخصیت جهانی مناسب، پدیدار می‌شود. بنابراین، آن در

۱۰ هگل، فلسفه حق

۱۱ الن گروس‌ریچارد، دادگاه سلطان: فانتزی‌های اروپایی در مورد شرق؛ همین‌طور ماکسیم رودینسون، اروپا و

یکه و سواس بیمارگونه برای خاص بسر نمی‌برد- همانطور که تعصب‌گرایی ملی توسط اندیشه جهان‌وطنی کانت محکوم می‌شود- اما در افراط جهانشمولی است که هگل محدودیت‌های معنوی و سیاسی اسلام را تشخیص می‌دهد، که فاعل آن بدون گزاره و خبر، بدون ویژگی است. از این رو بنا بر تئوری تعصب‌گرایی وی، به مثابه تجرید و ذهنیتی منفی است که هگل به تجدید قوای گفتمان شرق‌شناسی می‌رسد: اسلام «توسعه‌طلبانه» است، زیرا آن نمی‌تواند خود را در یک چند راه متفاوت تثبیت نماید؛ اسلام در «هوسرانی» فاسد می‌گردد (یک عنصر دیگر از گفتمان شرق‌شناسی، در شکل فانتزی‌هایی که شرق از حرم و تریاک ساخته شده است، معرفی می‌گردد)، زیرا انسجام اجتماعی فقط توسط یکی، خدا، تضمین می‌شود و نه نهادهای دولتی. بنابراین، هر چند که او نیروی جهانشمولی اسلام را تشخیص می‌دهد (به گفته وی، این امر توسط عزت و شجاعت رزمندگان مجسم می‌گردد)، اما از نظر هگل معنویت آن لزوماً به «تباهی ویرانگری» ختم می‌شود.

اگر بی‌توجهی مطلق نسبت به اندیشه سیاسی، حقوقی، علمی اسلامی، که برای چنین قضاوت‌ها و احکامی تعیین کننده است، را کنار بگذاریم، و در محدوده گفتمان هگل باقی بمانیم، آیا این امکان وجود دارد که «تعصب‌گرایی» اسلامی را به مثابه پایان مرگ محض روح تلقی کنیم؟ از آنجا که آن به عنوان یک جنبش جهانی شدن رادیکال به تصویر کشیده می‌شود، من باور ندارم که اندیشه هگل اجازه دفع ساده «تعصب‌گرایی» اسلامی را بدهد. در سخنرانی خود در مورد فلسفه مذهب (۱۸۳۱-۱۸۲۱)، «فرمالیسم خالص» اسلام به صراحت در کنار انقلاب فرانسه و انحلال «تروریستی» قیود پیش-انقلابی آن قرار داده می‌شود. از آنجا که هدف دولت هگل ادغام ذهنیت و آزادی در یک سیستم ارگانیک و متمایز از تصمیمات نهادی است، اندیشه تاریخی هگل، نمی‌تواند طبیعت اجتناب‌ناپذیر، و از جنبه‌های خاصی «مترقی» لحظه «تعصب‌گرایی» را نادیده بگیرد. برای مثال، در تجربه مالکوم ایکس، رهبر افریقایی-آمریکایی، که گرویدن وی به اسلام برایش به مثابه توقفی در خاص نگر و جزیی نگر ناسیونالیسم سیاهان عمل کرد، به ما این قدرت سیاسی تجریدی را یادآوری می‌کند. همانطور که او در سال ۱۹۶۴ از جده (که در فیلم مشهور اسپایک لی در مورد حج نشان داده می‌شود)، از نظر او اسلام «مذهبی است که مشکل

نژادی را از جامعه می‌زداید».^{۱۲}

اگر در نزدیکی هگل باقی‌بمانیم، غیرقابل‌اجتناب بودن و ضرورت موضعی «تعصب‌گرایی» (به عنوان یک جنبش رادیکال جهانی شدن) مورد توجه هگلی جوان، ارنولد روگه در متنی قرار گرفت که با عنوان «فلسفه حق هگل و سیاست دوران ما» در سالنامه آلمان در سال ۱۸۴۲ منتشر شد. به چه خاطر برای روگه «تعصب‌گرایی» لازم به نظر می‌رسید؟ روگه با تأمل بر مشکل کلیدی زمان خود، رابطه بین کلیسا و دولت، اعلام می‌کند که دین خود را به شکل میل برای آزادی نشان می‌دهد، و تعصب‌گرایی یک «دین پرتنش»، یا یک عشق برای آزادی است که از یک شکست قبلی، از انسداد راه‌های آزادی زاده می‌شود. دوباره به مثال فرانسه با «جنون» آن، اما تلاش قابل‌درک تکراری انقلاب برای از بین بردن موانع برابری اجتماعی، رجوع می‌شود. در پدیدارشناسی او از «ناگواری عملی» یک متعصب است که روگه خود را به مثابه یکی از معاصران ما نشان می‌دهد. او می‌نویسد، «هنگامی که چیزی برای انفجار وجود دارد، یکی با آن دود بالا می‌رود، طوری که در نهایت، وقتی فرد از خودش مضایقه نکند، می‌تواند دیگران را نیز به طرز وحشیانه‌ای برای اهداف خود قربانی نماید».^{۱۳} اما زمانی که بسیاری از روشنفکران ما ممکن است این ناگواری (یا آسیب‌شناسی) را در معنای انتزاعی‌اش تعبیر کنند، از نظر روگه، این پیامد شکست ترکیب شور و عشق برای آزادی با مکانیزم‌های دولت است. به همین دلیل او عنوان می‌کند «تا وقتی که کوبیدن و داغان‌سازی انسان و موضعی که بتوان با جان از آن‌ها دفاع کرد وجود دارد، ما هیچ تاریخ بدون تعصب‌گرایی نخواهیم داشت».^{۱۴}

نتیجه: فراتراز لیبرالیسم و تعصب‌گرایی

امروز بجاست که ملاحظات روگه را به خاطر داشته باشیم. در طی جنگ سرد، برای مدت طولانی

۱۲ سخنرانی‌های مالکم ایکس، با ویراستاری برایتمن

۱۳ ارنولد روگه، «فلسفه حق هگل در دوران ما» از کتاب هگلی‌های جوان: منتخب‌ات‌اثر

۱۴ همانجا

گفتمان «توتالیتراریسم» بر اساس یک نسخه بسیار تحلیل رفته از مفهوم تعصب‌گرایی که از قبل در فلسفه آلمانی مطرح شده بود، عمل می‌کرد. این امر بویژه به شکل روشنی در تمایل گفتمانی دیده می‌شود که بسادگی نیروی مساوات‌طلبانه انقلاب فرانسه را بی‌ارزش می‌کند، و اغلب آن را (توسط نویسندگانی مانند تالمن و حتی آرنت) به عنوان منبع دور اما اساسی تمام دردهای دوران ما تعبیر می‌کنند. سوسیالیسم دولتی نیز اغلب بیش از حد متوجه کلید روانی و مذهبی بود، و تحلیل‌های جدی تاریخی و جامعه‌شناختی را به کنار می‌گذاشت. برای نمونه، متون احساسی در مورد آسیب‌شناسی روانی استالین، مکانیزم‌های نهادی ترور و زمینه مادی و اقتصادی آن را پنهان می‌کردند؛ مثلاً، کاراکتر بسیار عمل‌گرا و اپورتونیستی تصمیماتی که به گولاگ [اداره کل اردوگاه‌های کار اجباری در اتحاد شوروی.م] منتهی گشت، و همچنین نقش ماکیاولی «اعتدال» ایدئولوژیک در مسیر سیاسی استالین را نادیده می‌گیرند.^{۱۵}

اندیشه ضد کمونیستی قرن بیستم، که اغلب «تعصب‌گرایی» را به عنوان علت در نظر گرفته است تا اینکه نتیجه نابسامانی‌های اجتماعی (مثلاً نگاه کنید به تاملات امیل سیوران^{۱۶} و رایموند ارون^{۱۷}) منجر به افزایش دوگانگی صرفاً ایدئولوژیک بین یک لیبرالیسم شکاک و سازش‌طلب از یک سو، و تعصب‌گرایی از سوی دیگر گشته است. بنا بر نظر این اندیشمندان، «تعصب‌گرایی» فقط بسادگی یک اشتباه نیست بلکه تمایل اجتناب‌ناپذیر عقل انسانی (گانت) می‌باشد. یا یک فاز لازم از افراط‌گرایی در توسعه انسانیت است (هگل). این یک آسیب‌شناسی است که باید ریشه‌کن شود. چنین چشم‌اندازی از تعصب‌گرایی نه تنها فراموش می‌کند که شکاکان و لیبرال‌ها نیز خوبی قادر به ایجاد آسیب عظیم هستند، بلکه در واقع شیطان (بویژه وقتی که توسط «جنگ عادلانه»، که بنا بر تعریف جنگ بر علیه «متعصبین» است، مشروع می‌شود)، و همه مرتجعین را نمی‌توان در زمره «متعصبین» جای داد؛ آن «همچنین درس روگه را نادیده می‌گیرد: یک «تاریخ بدون تعصب‌گرایی» فقط می‌تواند نتیجه یک سیاست واقعاً رهایی‌بخش و نه یک جنگ تجریدی عقاید باشد. آیا این امر نشانگر این است که اصطلاح «تعصب‌گرایی» را باید رها نمود؟ که متعصب

۱۵ ایزاک دویچر، استالین، یک بیوگرافی سیاسی

۱۶ ا.م. سیوران، «تبارشناسی تعصب‌گرایی»، در تاریخ مختصری از پوسیدگی

۱۷ «تعصب‌گرایی، حزم و ایمان»

فقط یک توهم، یک خیال‌واهی است؟

لزوماً نه، اما، با دنبال کردن آثار متفکران بزرگی که با این موضوع درگیر شده‌اند، این وابسته به ما معاصران است تا در مورد تعصب‌گرایی - به عنوان یک مفهوم دقیق تاریخی، سیاسی، و روانی برای حال و نه فقط به عنوان طلسمی برای دفع یا نابودی دشمنان مطلق - بازنگری کنیم. شاید، اولین گام، تلقی تعصب‌گرایی به مثابه گزاره اقدام‌های مشخص و گفتمان‌های سیاسی، و خودداری از تعریف موضوعات سیاسی به عنوان «متعصبین» خالی باشد. همانطور که نمونه لوتر و دهقانان شورشی نشان می‌دهد، تعیین دشمنان به مثابه «متعصبین»، اغلب مقدمه شومی برای تلقی آنان «مثل سگ‌ها»، یا شبیه «عملیات نظامی غیر قانونی» می‌باشد.

برگرفته از ریست

Alberto Toscano, Fanaticism: A brief history of the concept, Reset, 2006