

مسئله‌ی دموکراسی

کلود لفور

ترجمه احمد رضا میرناصری



هدف من در این مقاله این است که [خوانندگان را] تشویق به احیای فلسفه سیاسی کنم و ادای سهمی به آن داشته باشم. در این راه من تنها نیستم. البته که تعداد امثال ما اندک است اما مدتی است که رو به افزایش داشته، هر چند که باید اذعان کرد که هنوز شور و شوق چندانی برای این کار وجود ندارد. برای من عجیب

است که اکثر کسانی که - به سبب طبع و گرایش روشنفکرانه‌شان و فرهیختگی فلسفیشان که باعث تمایلشان به گسستن از اعتقادات جزمی میشود و به سبب دغدغه و علاقه‌شان به جستن و یافتن معنای نهفته در پشت وقایع در هم و بر هم رخ داده در جهان- انتظار می‌رود بیش از بقیه مهیای برعهده گرفتن این مهم باشند لاجرانه در قبال امر سیاسی خودشان را به کوری می‌زنند؛ حال آنکه از این افراد انتظار میرفت آنقدری از ایدئولوژی‌های مسلط رقیب و مدعی سرخورده شده باشند که در صدد تشخیص و مکشوف کردن پیش زمینه‌ها و شرایط لازم برای رشد و بالیدن آزادی، یا لاقلاً در صدد روشن و عیان نمودن موانع سد راه آن، برآیند آزادی، همین واژه‌ی ساده که در جمله‌ی قبلی بکار بردم، معمولاً از زبان علمی طرد شده و به سطح حرّافی عامیانه تنزل می‌یابد، و در غیر این صورت هم چیزی جز شعاری سر زبان گروه‌های کوچکی از روشنفکران خواهد بود که اعلام میکنند سمت و سوی خود را مشخص کرده‌اند و خرسندند به ضدیت با کمونیسم. این گروه را میشود نادیده گرفت، هر چه هم که وزوز کنند. قبلاً هم امثال آنها را دیده‌ایم. من بیشتر نگران آن روشنفکران و فیلسوفانی هستم که مدعی‌اند به چپ یا چپ افراطی تعلق دارند. آنها به رغم اینکه در زمانه‌ای زندگی میکنند که شکل جدیدی از جامعه زیر بیرق فاشیسم از یک سو و از سوی دیگر زیر بیرق سوسیالیسم ظهور کرده است از تأمل و غور در این رویداد خطیر، یا حتا ادراک آن، امتناع می‌جویند. بدین منظور باید ایده‌ی آزادی را از نو معنا کنند. و با اینحال همچنان این ایده (آزادی) را به حال خود رها میکنند تا تنها بازیچه‌ی بوالهوسی افکار عمومی شود و به همین دلیل واضح است که هر کس آن را به دلخواه و مطابق منافع خود تعریف میکند (هر کسی از ظن خود یار آزادی میشود - م). به این ترتیب این روشنفکران خودشان را نه [فقط] از افکار عمومی بلکه از فلسفه سیاسی کنار می‌کشند، هر چند مدعی‌اند در جستجوی دانش متقن و قطعی هستند. یگانه انگیزه در دل فلسفه سیاسی همواره میل به خلاص شدن از قید بندگی اعتقادات جمعی و نیل به آزادی. اندیشه در باب آزادی در جامعه بوده است. فلسفه سیاسی همواره فرق اساسی میان رژیم آزادی و استبداد، یا بواقع جباریت، را در نظر گرفته است. حالا که با ظهور نوع جدیدی از استبداد، استبدادی که داعیه‌ی جهان‌گستری دارد، رو به رو هستیم (توجه داشته باشیم که این استبداد با استبداد کهن همانقدر فرق دارد که دموکراسی مدرن با دموکراسی کلاسیک) قابلیت دیدن و تشخیص این استبداد دارد از بین می‌رود. هر گاه که فیلسوفان واژه‌ی توتالیتراریسم (تمامیت‌گرایی) را می‌شنوند می‌پرسند: "درباره‌ی چی حرف می‌زنید؟ توتالیتراریسم آیا یک مفهوم است؟ تعریف این مفهوم چیست؟ مگر نه اینکه دموکراسی نقابی است که بر سلطه و استثمار یک طبقه اجتماعی توسط طبقه‌ای دیگر و قالب زدن حیات جمعی با یک معیار استاندارد و هم‌رنگ شدن و دنباله‌روی توده‌ای سرپوش می‌گذارد؟ مبنای تمایزگذاری میان دموکراسی و توتالیتراریسم چیست؟ [1]گیرم قبول داشته باشیم که هیولایی از بطن تاریخ متولد شده است، خب علت این جهش ژنتیکی چه بود؟ علت اقتصادی داشت یا تکنولوژیکی، یا مربوط به ظهور دیوان سالاری (بوروکراسی) دولتی بود؟" چنانکه گفتیم، حیرت زده‌ام: چطور ایشان ته و توی تفاوت‌های هستی‌شناسانه را موشکافانه در می‌آورند و در بهره‌برداری از ترکیبی از منابع فکری، از جمله

هایدگر و لاکان و یاکوبسن و لوی استروس، گوی سبقت از یکدیگر می‌ربایند، حال آنکه پای مسائل سیاسی که به میان می‌آید به چنین رئالیسم (واقع‌گرایی) متعصبانه‌ی کوری عقب‌گرد میکنند؟ البته مارکسیسم هم به همین منوال: مارکسیسم هم نسبت کهنی را که میان فلسفه و نگرش خام وجود داشت ویران کرد، از این طریق که میخواست شیر فهمان کند که استقرار یک نظام اردوگاهی متمرکز، به فنا دادن میلیون‌ها زن و مرد، سرکوب آزادی تجمع و آزادی بیان، و لغو رای‌گیری همگانی یا تبدیل آن به مضحکه‌ای که نود و نه درصد آرا را به یک حزب بدهد، حاوی هیچ نکته‌ای درباره ماهیت شوروی نیست. اما قابل ملاحظه‌ترین نکته این است که حتا دست برداشتن از آن ایدئولوژی (شوروی) نیز کمک‌چندانی به آزاد ساختن اندیشه و بازگشت آن به فلسفه سیاسی نکرد. میتوان براحتی گفت که آنچه در شوروی، در اروپای شرقی، چین، ویتنام، کامبوج یا کوبا بر پا شده سوسیالیسم یا سوسیالیسم حقیقی نیست؛ ولی چقدر از آن روشنفکران هنوز تحت تسخیر و اسیر شبح تئوری صحیح (اصطلاح لنین - م) و این اعتقاد هستند که تئوری صحیح^۰ قوانین حاکم بر توسعه و تکامل جوامع را اشکار خواهد کرد و آنان را قادر خواهد کرد تا فرمول رفتار و کردار عقلانی را استنتاج کنند؟ در بهترین حالت، شاهد اظهار همدردی با مخالفان تحت تعقیب و آزار رژیم‌های کمونیستی یا همدلی با خیزش‌های مردمی هستیم. اما این احساسات هیچ تاثیر و نتیجه فکری ماندگاری ندارند. آنها ناتوان از تشخیص آزادی در دل دموکراسی هستند، چرا که نزد آنها دموکراسی بعنوان چیزی بورژوایی تعریف میشود. آنها ناتوان از تشخیص بندگی و رقیت در توتالیتراریسم هستند. با اینحال اشتباه است اگر خود را محدود به انتقاد از مارکسیسم کنیم. اگر بنا داریم از نو به تامل و تفسیر امر سیاسی بپردازیم باید از نظرگاه‌های علمی بطور کلی و بویژه از نظرگاه مستولی بر آنچه تحت عنوان علوم سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی شناخته میشود، بگسلیم.

اهالی جامعه‌شناسی سیاسی و علوم [سیاسی] در کار خود سعی ندارند سیاست را [همچون مارکسیستها] بعنوان روبنایی که شالوده و زیربنای آن در مفروض سطح واقعی روابط تولید قرار دارد تعریف کنند. آنها موضوع دانش خود را با ساختن و پرداختن یا مشخص کردن داده‌ها و امور واقع (فکت‌های) سیاسی فراهم می‌آورند. داده‌ها و امور واقع سیاسی بعنوان داده‌ها و امور واقع خاص و متمایز از دیگر امور واقع خاص اجتماعی قلمداد میشوند: امور واقع اجتماعی‌ای از قبیل امور واقع اقتصادی، حقوقی، استتیک (زیبا-حسی)، علمی یا امور واقع اجتماعی ناب و خالص، یعنی همان امور مربوط به هستی "اجتماعی‌ای" که با ارجاع به نحوه‌ی روابط میان گروه‌ها یا طبقات اجتماعی تعریف میشود. این رهیافت به سیاست بطور ضمنی مستلزم ارجاع زیرجُلکی به فضایی است که بعنوان جامعه نامیده میشود. چنین رهیافتی مدعی است که میتواند با وضع کردن و مفصل‌بندی و هجی کردن مقولات، با ریخته‌گری سیستم‌های معین روابط یا حتا با تلفیق این سیستم‌ها درون یک سیستم فراگیر، برآوردی از جزئیات این فضا ارائه دهد یا سازه‌ی تفسیر آن را تجدید بنا کند؛ انگار نه انگار که خود این بررسی‌ها و سازه‌های تفسیر [درباره جامعه] از تجربه زندگی اجتماعی نشأت می‌گیرند، تجربه‌ای که توأماً هم اولیه و مقدماتی است و هم قالب و شکل

منحصربفردش را از نقش بستن و درج شدن ما در چارچوبی که توسط موجبات سیاسی و تاریخی تعیین شده است، گرفته است. نتیجه و پیامد این داستان‌بافی [اهالی علوم سیاسی] بی‌درنگ مشهود است: [به روایت ایشان] خصلت جوامع دموکراتیک مدرن مشخص کردن حیطه‌ی نهادها، روابط و مناسبات و فعالیت‌هایی است که سیاسی به نظر میرسند، در تمایز با حوزه‌هایی که اقتصادی، حقوقی و غیره به نظر میرسند. برای اهالی جامعه‌شناسی سیاسی و علم [سیاسی]، پیش‌شرط‌های لازم برای تعیین موضوع پژوهششان و رهیافتشان به شناخت در همین نحوه و وجه ظهور امر سیاسی قرار دارد، بدون اینکه هرگز شکل جامعه‌ای که در آن تقسیم واقعیت به بخش‌های گوناگون رخ میدهد و موجه و مقبول میشود را بررسی کنند. این واقعیت که چیزی چون سیاست باید درون محیط زندگی اجتماعی در فلان دوره تعریف شده باشد، خودش معنایی سیاسی، و نه خاص، بلکه عام، دارد. مساله‌ی بنا و قوام فضای اجتماعی، شکل جامعه، ماهیت و ذات آنچه روزگاری "شهر یا مدینه" [در تفکر سیاسی یونان باستان] نامیده میشد، از نکته فوق‌ناشی میشود. به این ترتیب، امر سیاسی نه از دل فعالیت به اصطلاح سیاسی بلکه از دل حرکت دوگانه‌ای آشکار میشود که طی آن شیوه و نحوه‌ی پی‌ریزی نهاد جامعه عیان و در عین حال مکتوم و نهان میشود. عیان شدن [امر سیاسی] یعنی مشهود و مرئی شدن فرآیندی که جامعه را طی تقسیم شدنش یکپارچگی و نظم میبخشد. و نهان و مکتوم شدن یعنی که جایگاه وقوع سیاست بعنوان جایگاهی خاص و جزیی تعریف میشود و اصل ایجادکننده‌ی پیکربندی و ریخت و هیئت کلی جامعه پنهان میماند (در جایگاه وقوع سیاست، جناح‌ها و احزاب رقابت میکنند و عاملیت کلی قدرت شکل میگیرد و بازتولید میشود).

دقت نظر در همین نکته کافیهست تا ما را برانگیزد تا به پرسشی باز گردیم که روزی روزگاری فلسفه سیاسی را پیش می‌برد: ماهیت تفاوت میان شکل‌های مختلف جوامع چیست؟ تدقیق و شرح امر سیاسی مستلزم وداع با نظرگاه علوم سیاسی است، چرا که علم سیاسی از پی سرکوب و به محاق بردن پرسش فوق‌سر بر می‌آورد. علم سیاسی از میل به عینی‌کردن (تبدیل به ابژه کردن) سر بر می‌آورد و فراموش میکند که هیچ عنصر و مولفه‌ای، هیچ ساختار بنیادینی، هیچ موجودیتی (طبقات یا بخش‌های طبقات اجتماعی)، هیچ موجبیّت و تعین اقتصادی یا تکنیکی‌ای، هیچ رابطه و نسبت اجتماعی‌ای [2]، هیچ بُعدی از فضای جامعه، تا وقتی شکل و فرمی نگرفته باشد وجود ندارد. شکل و فرم دادن به اینها یعنی قرار دادن آنها در صحنه [3] (وضع کردن میزانشن برای آنها) و قرار دادن معنا برای آنها [4] (وضع معنا برای آنها). میتوان برای این امور اجتماعی معنایی قرار داد، چونکه فضای اجتماعی بعنوان فضایی فهم‌پذیر و پذیرای عقل پدیدار میشود، بعنوان فضایی که طبق نحوه و شیوه‌ای از تشخیص فرق میان امر واقعی و امر خیالی، درست و غلط، حق و ناحق (عادلان و ناعادلان)، مجاز و ممنوع، بهنجار و بیمارگونه، مفصل‌بندی و هجی میشود. امور اجتماعی در صحنه قرار گرفته‌اند، چونکه فضای اجتماعی^۵ باز نمود و تجسمی، هرچند نادقیق [5]، از خود در هیئت [جامعه‌ای تحت حاکمیت] اشرف، سلطنت، استبداد، دموکراتیک و تمامیت‌خواه (توتالیتر) دارد. چنانکه میدانیم، در نتیجه‌ی میل به عینی‌سازی (ابژه کردن)، شناسنده‌ای (سوژه‌ای) دارای

قابلیتهای تعقلِ روشنفکرانه فرض و قرار داده میشود که تعهدی در قبال حیات اجتماعی ندارد. تنها مشغله خاطر چنین سوژه‌ی (شناسنده‌ی) خنثا و فارغی این است که روابط علی میان پدیده‌ها را پیدا کند و قوانین حاکم بر تشکل و سازماندهی نظامها یا زیر نظامهای اجتماعی و نحوه عملکردشان را کشف کند. سرشت داستان‌وار و ساختگی این سوژه در برابر بحثها و احتجاجات اکثر جامعه‌شناسان انتقادی و مارکسیستها آسیب پذیر است، همانها که به تفکیک قائل شدن میان احکام حاکمی از ارزش و احکام حاکمی از واقعیت اعتراض دارند و، بعلاوه، ثابت میکنند که تحلیلگر کارش را در چارچوب منظری پیش میبرد که، به سبب لزوم دفاع او از منافع و علایق اقتصادی و فرهنگی، بر او مستولی است. این استدلال و بحث، هر چقدر هم که پایه‌ی مناسبی داشته باشد، با محدودیت‌هایی روبروست که مورد بررسی ما در اینجا نیست. تشخیص و شناخت درستی از این حقیقت ندارد که هر نظام فکری‌ای، در پیوند تنگاتنگش با شکلی از زندگی اجتماعی، با جستار مایه و موضوع محوری‌ای کلنجار می‌رود که تفسیر خود را در درون خود دارد و معنایش، خود، یکی از عناصر سازنده‌ی ماهیت و سرشت این موضوع است. تفکر عینی‌ساز (تفکر تبدیل‌کننده‌ی امور به ابژه و عینی بیرونی)، نسبت و صفت خنثا بودن و جهتدار نبودن به سوژه (شناسنده) میدهد و بدین سان آنرا از اسباب تأمل و فهم تجربه محروم میکند، تجربه‌ای که توسط مفهومی ضمنی از روابط میان موجودات انسانی و روابطشان با جهان، ایجاد شده و نظم و سامان یافته است. خنثا و فارغ قلمداد کردن سوژه مانع دریافتن نکته‌ای میشود که تمام جوامع بشری آن را دریافته‌اند و درک همین نکته است که این جوامع را واجدشان جوامع انسانی میکند: فرق میان مشروعیت و عدم مشروعیت (مقبولیت و عدم مقبولیت)، فرق میان حقایق و کذبها، فرق میان اصالت (و موثق بودن) و شیادی، فرق میان دنبال قدرت یا منافع خصوصی بودن و در پی خیر همگان بودن. لئو اشتراوس "اخته شدن" اندیشه سیاسی بر اثر ظهور علوم اجتماعی و مارکسیسم را چنان رسا و غرّا به باد انتقاد گرفت که ما دیگر نیازی نیست آنرا طول و تفصیل دهیم. فقط کافیهست به انتقادی که در آغاز کتاب او حقوق طبیعی و تاریخ مطرح شده مراجعه کنیم. صرفاً همینقدر بگویم که اگر تمایزهایی که برای بکار انداختن تعقل و هوش اهمیت پایه‌ای دارند را نادیده بگیریم، آنهم با مستمسک قرار دادن اینکه معیار و ملاکی برای این تمایزها نداریم، و اگر ادعا کنیم که دامنه‌ی دانش و معرفت را میشود به حوزه‌ی علم عینی محدود کرد، در آنصورت سنت فلسفه را نقض کرده ایم. اگر اجتناب کنیم از ریسک و خطر داوری و قضاوت، در آنصورت حس درک تفاوت و فرق میان شکلهای جوامع را یکسره از دست میدهیم. و سپس مجدداً به ورطه‌ی داوری ارزشی (قضاوت درباره ارزش) فرو می‌غلتیم؛ خواه ریاکارانه و تحت ردای یک سلسله مراتب از موجبات و عوامل تعیین‌کننده‌ی آنچه واقعی قلمداد میکنیم، خواه خودسرانه و ضمن اظهار خام و زمخت ترجیحاتمان، به هر حال ارزش‌داوری عود میکند.

اکنون مایلیم توجه خوانندگان را به این موضوع جلب کنم که بازنگری و تعبیر مجدد امر سیاسی در زمانه

ما، یعنی چه؟

پیدایش تمامیت خواهی (توتالیتاریسم)، چه در نسخه‌ی فاشیستی‌اش (که اگرچه اکنون نابود شده است، دلیلی ندارد که فکر کنیم در آینده دوباره سر و کله‌اش پیدا نخواهد شد) و چه در نسخه کمونیستی‌اش (که روز به روز قدرتمند تر میشود [6])، بر ما واجب میکند که دموکراسی را از نو واری کنیم. برخلاف دیدگاه رایج، توتالیتاریسم نتیجه‌ی دگرگونی شیوه‌ی تولید نیست. پرواضح است که رژیم‌های [نازیسم] آلمان و فاشیسم ایتالیا خود را با حفظ ساختارهای سرمایه داری سازگار کردند؛ هر چقدر هم بر اثر افزایش مداخله دولت در اقتصاد، ساختارهای سرمایه داری در این رژیم‌ها تغییر کرده باشد. اما مهم است به خاطر داشته باشیم که رژیم شوروی ویژگی‌های متمایزش را قبل از اجتماعی کردن (سوسیالیزه کردن) وسایل تولید و نیز ایجاد نظام اشتراکی کسب کرد. تمامیت‌خواهی مدرن ناشی از یک جهش‌یافتگی سیاسی، یک جهش در نظم و سامان نمادین، است؛ و تغییر موقعیت و جایگاه قدرت بارزترین جلوه‌ی این جهش است. در واقع آنچه رخ میدهد این است که یک حزب سر بر میآورد و مدعی میشود که سرشتی یکسره متفاوت با احزاب سنتی دارد و نماینده‌ی آمل و آرزوهای کل مردم است و صاحب مشروعیت و حقانیتی است که آن را بر فراز قانون قرار میدهد. این حزب با نابود کردن تمام مخالفان (اپوزیسیون)، قدرت را قبضه میکند. این قدرت جدید به هیچ کس حساب پس نمیدهد و ورای کنترل توسط قانون است. سیر رویدادها اما اهمیت چندانی در راستای مقصود بحث ما، که دغدغه‌مان خصلت‌های سرشت‌نمای شکل جدید جامعه است، ندارد.

[در توتالیتاریسم] حوزه‌ی قدرت، حوزه‌ی قانون و حوزه‌ی دانش (و شناخت) در هم فشرده و تلفیق میشوند. شناخت اهداف نهایی جامعه و شناخت هنجارهای تنظیم‌کننده‌ی رفتار و کردارهای اجتماعی به تملک قدرت در میآید و در همان حال، قدرت خود را سخنگوی گفتاری معرفی میکند که امر واقع را اعلام و بیان میکند. قدرت در یک گروه، و در بالاترین مرتبه‌ی آن، در تنها یک فرد، تجسم و پیکر می‌یابد، و با شناخت و دانشی که به همان سیاق تجسم و پیکر یافته، همزوج و در آمیخته میشود، به طوری که هیچ چیز نمیتواند دویاره‌شان کند. نظریه -یا اگر هم مثل نازیسم آلمان، نظریه‌ای در کار نباشد، روح جنبش- اگرچه براحتی همه چیز را، به اقتضای شرایط، مصادره به مطلوب میکند، اما نمیگذارد آزمون تجربه یقه‌اش را بگیرد. قرار بر این است که دولت و جامعه مدنی در یکدیگر همزوج و ادغام شوند. این فرض از طریق عاملیت حزب فراگیر و همه جا حاضر و همچنین از طریق شکل‌گیری کثیری از خرده‌پیکرها به اجرا گذاشته میشود؛ حزبی که ایدئولوژی مسلط را در همه جا اشاعه میدهد و دستورات قدرت را به اقتضای شرایط صادر میکند، و خرده پیکرهایی به صورت سازمانها و رکنهایی جور و اجور که توسط آنها جامعه‌پذیری مصنوعی (خوگیری با جامعه تصنعی) و تبعیت و همرنگی. روابط قدرت با الگوی کلی، باز تولید میشود. منطق القای هویت یکسان به اجرا گذاشته میشود و از طریق بازنمایی و مجسم [7] کردن قدرت بصورت چیزی جسمانیت‌یافته و پیکر مند، فرماندهی میشود. پرولتاریا و مردم را یکی میکنند. حزب و پرولتاریا را یکی میکنند. کمیته‌ی سیاست‌گذاران (پولیتبورو) و حزب و رأس خودرأی [8] نظام یکی میشوند. در همان حال که تصور و بازنمایی یک جامعه‌ی همگون و شفاف و بی شبهه نزد خود، و بازنمایی

و تصویری از امت واحده (مردم یکی شده) پر و بال میگیرد، وجود هر گونه انقسام و چند دستگی اجتماعی انکار میشود و هر گونه نشانی از تفاوت نظرها و عقاید و عادات و رسوم محکوم میشود. اصطلاح استبداد را میتوانیم برای مشخص کردن خصلت چنین رژیمی به کار ببریم، البته مشروط به اینکه تصریح کنیم که این رژیمی مدرن است و با تمام شکل های استبدادی گذشته فرق دارد. قدرت به چیزی ورای امر اجتماعی ارجاع ندارد و به نحوی فرمانروایی میکند که گویی هیچ چیز بیرون از آن وجود نداشته و گویی هیچ حد و مرزی نداشته است (حد و مرزهایی وضع شده توسط ایده‌ی قانون یا حقیقتی به خودی خود معتبر و واجد ارزش). قدرت خود را به جامعه که ورای آن هیچ چیز وجود ندارد می‌چسباند و منتسب میکند؛ جامعه ای که، بنا به فرض، سرنوشتی را که خود مردمش نوشته اند تحقق میبخشد. ویژگی مشخصاً مدرن توتالیتراریسم این است که یک آرمان و ایدئال از بیخ و بن مصنوعی و ساختگی را با یک ایدئال از بیخ و بن ارگانیک‌باور (معتقد به پیوند طبیعی و انداموار جامعه- م) ترکیب میکند. تصویر خیالی پیکر با تصویر خیالی ماشین ترکیب میشود. جامعه به صورت همبودگی جماعتی نموده میشود که اعضای آن سفت و محکم با یکدیگر همبسته‌اند. و در عین حال فرض میشود که جامعه، روز به روز، خودش را می‌سازد و در جهت یک هدف، یعنی ایجاد انسان طراز نوین، مجاهدت و تلاش میکند و در وضعیت تحرک دائم به سر میبرد. ویژگیهای دیگر توتالیتراریسم را لازم نیست بر بشمریم و من در متنی دیگر مفصلاً به آنها پرداخته‌ام؛ از جمله، پدیده‌ی تراشیدن و تولید و توأمی از میان برداشتن دشمن؛ دشمنی ساکن داخل، که بعنوان عامل دشمن خارجی، بعنوان انگل پیکر یا بعنوان مداخله‌گر و اخلاک‌گر در کار ماشین تعریف میشود. نمیخواهم در اینجا تناقضهایی را که در برابر توتالیتراریسم قرار میگیرد برجسته کنم. همین طرح اجمالی که ترسیم کردیم هم امکان میدهد تا دموکراسی را از نو مورد بررسی قرار دهیم. دموکراسی آنگاه که در قیاس با پس‌زمینه‌ی توتالیتراریسم ملاحظه شود عمق و ژرفای تازه‌ای میگیرد و دیگر نمیتوان آن را به سیستمی از نهادها تقلیل داد. به نظر میرسد دموکراسی نیز به نوبه‌ی خود فرم و شکلی از جامعه است و وظیفه ما این است که بفهمیم چه چیزی مقوم و برساننده‌ی منحصر بفرد بودن و یکتایی آن است و چرا کارش میکشد به سرنوشتی و سپس سربر آوردن توتالیتراریسم از دل آن؟

در مسیر این پروژه‌ی پژوهشی میتوان از توکویل بسیار آموخت. به واقع، وجه تمایز او از معاصرینش این است که متوجه است که دموکراسی شکلی از جامعه است و او به این نتیجه‌گیری به این سبب میرسد که بنظر او دموکراسی از یک پس‌زمینه قد علم میکند: یعنی از پس‌زمینه‌ی جامعه ای ظهور میکند که او جامعه‌ی اشراف‌سالار (اریستوکراتیک) مینامد-- اینجا جای بحث درباره‌ی این اصطلاح نیست. توکویل ما را بر میانگیزد تا در آنچه قبل از دموکراسی مدرن گذشت نظر بیفکنیم و توأمی عواقبی را که از پی دموکراسی سر برمیآورد یا ممکن است سر بر آورد مدّ نظر داشته باشیم و بدین ترتیب یاریمان میکند تا ماجرای دموکراسی مدرن را حلاجی و رمزگشایی کنیم. کند و کاوهای او از چند لحاظ برای ما اهمیت دارند. او این ایده را پیش مینهد که یک جهش تاریخی عظیم در حال وقوع است که البته مقدماتش از دیرباز پا گرفته بوده

است، و سپس از یک پویایی (دینامیک) برگشت‌ناپذیر سخن می‌گوید. و هر چند منشأ بنیادین دموکراسی را در دولت اجتماعی-که مبتنی است بر "شرایط برابر"- می‌جوید، تغییرات را در هر سو بررسی میکند و نسبت به پیوندهای اجتماعی و نهادهای سیاسی، افراد، سازوکارهای افکار عمومی، شکل‌های حساسیت و محسوس بودن و شکل‌های دانش، دین، زبان، ادبیات، تاریخ و غیره علاقه و کنجکاوی نشان میدهد.

کاوشگری‌هایش او را به آنجا میکشاند که از ابهام‌ها و دوپهلویی‌های انقلاب دموکراتیک در هر حیطه‌ای پرده بردارد و، به تعبیری، تیغ‌های واکاوی را در گوشت امر اجتماعی بچرخاند. او در هر مرحله از تحلیل پدیده‌ها به هر دو روی ماجرا نظر میندازد، از یک جنبه‌ی پدیده به جنبه دیگر آن میرود، و هم وجه مثبت نهفته در زیر پدیده، یعنی علائم آزادی جدید، را آشکار میکند، هم وجه منفی آن، یعنی علائم بندگی جدید را. تا همین اواخر، تفکر توکویل سر زبانها مطرح نشده بود تا بعنوان نظریه پرداز پیشگام در لیبرالیسم سیاسی مدرن شناخته شود. برای من اما بینش شهودی او درباره جامعه‌ای مواجه با تناقض عام ناشی از دست رفتن پایه و اساس نظم و سامان اجتماعی بسیار مهمتر از شهرت اوست. او رد پای این تناقض را با بررسی وضع و حال فرد دنبال میکند، فردی که از تورهای شبکه‌ی قدیمی وابستگی شخصی رها شده و به او آزادی و اختیار داده شده تا مطابق هنجارهای خودش بیاندیشد و تصمیم بگیرد [9] و عمل کند؛ اما از سوی دیگر، منزوی شده و پایه و بنیه‌اش تحلیل رفته و در عین حال گیر تصویر تخیلی همتایانش افتاده است و از طریق جوش زدن و الصاق خود به آنان مفزای برای گریز از خطر انحلال هویتش می‌یابد. توکویل سپس به بررسی افکار و آرای عمومی می‌پردازد: افکار عمومی، حق ابراز نظر و هم‌سانی و در میان گذاشتن آن را بدست می‌آورد و برای خودش یک پانویس [ی اجتماعی] میشود و در عین حال از سوژه‌ها (اشخاص) خودش را سوا و جدا میکند و برای خودش می‌اندیشد و سخن می‌گوید و تبدیل به قدرتی میشود نامنتسب به اشخاص و بدون منبع مشخص، که بر فراز سوژه‌ها (اشخاص مشخص) برپاست. توکویل قانون را بررسی میکند: قانون چون به جانب محوریت اراده همگانی کشیده شود آنچه را که تغییر ذهنیت‌ها و کردارها جدیداً اقتضا و طلب میکند میپذیرد و در نتیجه‌ی برابری شرایط^۰ هرچه بیشتر وقف وظیفه‌ی استاندارد سازی. هنجارهای رفتار میشود. و سرانجام، توکویل به واری‌های قدرت می‌پردازد، که از قید حالت دلخواهانه‌ی حکمرانی شخصی آزاد شده است اما، از طرف دیگر، چون تمام کانونهای مرجعیت و اقتدار فردی را نابود میکند در هیئت چیزی پدیدار میشود که به هیچ کس تعلق ندارد بجز مردم به وجهی انتزاعی و تجریدی؛ و این خطر را در بر دارد که بی حد و مرز و قادر بر همه چیز شود و کنترل یکایک جنبه‌های زندگی اجتماعی را بدست گیرد.

من نمی‌گویم که تحلیل توکویل از تناقضات ذاتی دموکراسی رد خور ندارد و غیر قابل مناقشه است، ولی خب تحلیلهای او خطّ پژوهش پرباری را به راه میندازد که قبل از او کسی به آن توجه نداشت. بدون اینکه بخواهم درباره مشکلاتی در تحلیل او بحث کنم که او را به در دسر میندازد -- و در متنی دیگر اشاراتی داشته‌ام -- فقط اشاره میکنم که او خود را محدود میکند به کاویدن آنچه من "پس پشت یا آن روی سکه ی]"

[10] " پدیده هایی مینام که به اعتقاد او مشخصه و سرشت‌نمای جامعه‌ی جدید است، و کاوشهایش را با واریسی پس پشتِ پس پشت (یا آن روی آن روی سکه) دنبال نمیکند. البته که صد و پنجاه سال از انتشار کتابش دموکراسی در امریکا گذشته است و ما حالا از ثمرات تجربه برخورداریم و قادریم چیزهایی را رمزگشایی و مکشوف کنیم که توکویل فقط میتوانست دیدی گذرا از آنها داشته باشد. اما صرفاً کمبود تجربه نیست که باعث محدودیت تفسیرهای او میشود، بلکه، به نظر من، او در برابر مواجه شدن با عنصر بنیادی ناشناخته‌ی دموکراسی اکراه و مقاومت (در پیوند با پیش داوری و تعصب سیاسی) نشان میدهد. در این مقال نمیتوانم نقدهایم بر توکویل را مبسوط کنم؛ فقط همین قدر بگویم که توکویل معمولاً برای نشان دادن پیامدها و اثرات دوپهلوی برابری شرایط، واریونگی معنا (نقض غرض) را سعی دارد آشکار کند: به این ترتیب، تایید و ابراز وجود تکینگی در عصر جدید در برابر حاکم‌شدن امری مجهول‌الهی و نامنتسب به شخص مشخص [11] رنگ میبازد. تایید و تصریح تفاوتها (تفاوت عقاید، باورها و اخلاقیات) در برابر حاکم شدن اصل یک‌شکلی و یکرختی رنگ میبازد. برخورداری و لذت بیدرنگ از مواهب و امکانات مادی، و از هم پاشیدگی زمان تاریخی، روح ابتکار و نوآوری را عقیم میکند. پیدایش جامعه در مقام موجودیتی انتزاعی و تجریدی به رسمیت شناختن این نکته را که بنی آدم همانند یکدیگرند از بین میبرد.

آنچه توکویل نمی‌بیند، و ما در موقعیتی هستیم که آنرا در نظر بگیریم، این است که همیشه عکس‌العمل یا تأثیری از سمت دیگر ماجرا در کار است و این عکس‌العمل مقابل، با تصلب و تبحر حیات اجتماعی مقابله میکند. اثرهای آن در ظهور شیوه‌هایی از تفکر یا نحوه‌هایی از ابراز و بیان آشکار میشود که در برابر حالت معمایی و مجهول‌الهی [ی قدرت] و زبان کلیشه‌ای عقاید رایج قد علم میکنند. ظهور مطالبات و مبارزات برای حقوقی که یقه‌ی دیدگاه رسمی و صوری قانون را میگیرند؛ فوران معنای تازه‌ای از تاریخ؛ شکوفایی کثیری از چشم‌اندازهای شناخت تاریخی در نتیجه‌ی اضمحلال تلقی کمابیش ارگانیک (انداموار) از استمرار که پیشتر از حیث [استمرار انداموار] آداب و رسوم و سنتها فهم میشد؛ و همچنین ناهمگونی فزاینده‌ی حیات اجتماعی که ملازم و همراه با سلطه‌ی جامعه و دولت بر فراز افراد است: همه‌ی اینها جلوه‌ها و اثراتی از عکس‌العمل مقابل هستند. اگر ما هم به نوبه‌ی خود ادعا کنیم که پژوهشمان محدود است به کاویدن روی دیگر سکه یا پس پشتِ پس پشت، قطعاً این نیز خطاست. برعکس، باید اذعان کنیم مادامی که ماجرا و کارستان دموکراسی ادامه دارد، مادامی که طرفهای متضاد جایگزین یکدیگر میشوند، معنای آنچه پای به عرصه هستی میگذارد معلق میماند. بدین ترتیب دموکراسی بمنزله‌ی جامعه‌ای نمایان میشود که در حد اعلا و به معنای واقعی کلمه جامعه‌ای تاریخی (جامعه‌ای در جریان و سیر تاریخ - م) است؛ جامعه‌ای که به اعتبار شکل و فرم خود از عدم تعین و عدم قطعیت استقبال و صیانت و نگهداری میکند و با تمامیت‌خواهی (توتالیتریسم) تضاد پررنگ و چشمگیر دارد، زیرا توتالیتریسم با شعار ایجاد و خلق انسانی طراز نوین ساخته میشود، خود را در تقابل با عدم تعین و عدم قطعیت قرار میدهد [12] و ادعا میکند قانون

سازماندهی و تکاملش را نزد خود دارد و خود را، بعنوان جامعه ای بدون تاریخ، دزدکی و زیرجلدی در دل جهان مدرن طرح ریزی میکند.

با این حال اگر صرفاً همان خط تحلیلهای توکویل را ادامه دهیم منحصر و محدود به تنها یک شیوهی شرح و توصیف باقی میمانیم، گو اینکه تحلیلهای خود او به پیش میراندمان تا آن ویژگیهایی را شناسایی کنیم که حاکی از شکل‌گیری یک استبداد جدید هستند. آن عدم تعین و عدم قطعیتی که از آن سخن به میان آوردیم عدم تعین و عدم قطعیت نظم واقعیات تجربی و یا عدم قطعیت نظم واقعیات اقتصادی و اجتماعی، که همچون گسترش تدریجی برابری شرایط بتوان زایندهی واقعیات های دیگر قلمدادش کرد، نیست. درست همانطور که پیدایش توتالیتاریسم به هیچ یک از تبیین و توضیح هایی که سعی دارند این رویداد را به سطح تاریخ تجربی فرو بکاهند تن نمیدهد، پیدایش دموکراسی نیز نشانگر جهشی در نظم نمادین (ساحت و سامان سمبل ها) است، چنانکه واضحت‌ترین گواهی ظهور یک جایگاه تازهی قدرت است.

من قبلاً در چند مقال سعی کردم توجه مخاطبان را به این جهش دموکراتیک جلب کنم. در این مقاله به تاکید بر برخی از ابعاد خاص آن بسنده میکنم. وجه تکین و یگانهی دموکراسی (تکین و یگانه بودن آن) فقط در صورتی هویدا میشود که سرشت و ماهیت نظام سلطنت در رژیم قدیم (فرانسه) را به خاطر داشته باشیم. موضوع این نیست که آنچه فراموش کرده بودیم را باز به خاطر بیاوریم بلکه مهم این است که تأمل و مذاقه را از نو روی چیزی متمرکز کنیم که، به علت از دست رفتن حس و شمع ادراک امر سیاسی، نشد که درست بجا بیاوریم و باز بشناسیم. در واقع، در چارچوب سلطنت یا نوعی خاص از سلطنت بود که ویژگیهای دولت و ملت [13] اجمالاً نقش بست و تفکیک اولیه میان دولت و جامعه مدنی وقوع یافت. این چارچوب سلطنت در اصل و در ابتدا از زهدان شبکه ای (ماتریس) الاهیاتی - سیاسی رشد و نمو کرد و به شهریار، درون محدوده و مرزهای قلمرو، قدرت فرمانفرمایی داد و او را توأماً مقامی دنیوی و سکولار و همچنین نمایندهی خدا ساخت. سلطنت، بس دور از آنکه قابل تقلیل به یک نهاد روبنایی باشد که بتوان کارکرد آن را سرچشمه‌گرفته و مشتق از سرشت یک شیوه تولید دانست، مقامی بود که از طریق مسطح و پخ کردن حوزه اجتماعی و یکپارچه سازی آن و، همزمان، حک کردن خود در این حوزه، رشد و توسعهی مناسبات کالایی و فعالیتهای عقلانی‌شده را ممکن ساخت؛ بطوریکه بطرزی که راه را برای پیدایش سرمایه‌داری هموار ساخت.

در رژیم سلطنتی قدرت در شخص شهریار جسمانیت و پیکر می یافت [14]؛ اما نه به این معنا که او صاحب قدرت نامحدود بود. رژیم استبدادی نبود. شهریار واسطه‌ای میان مردمان فانی و خدایان بود، یا بعد از اینکه فعالیت سیاسی سکولار (دنیا مدار) و بی‌خدا (لائیک) شد شهریار واسطه‌ای میان مردمان فانی و مقامات متعال شد؛ مقاماتی متعال که عدالت و خردی فرمانفرما آنها را نمایندگی و بازنمایی میکرد. پیکر شهریار، شهریاری که توأماً هم تابع قانون بود و هم بر فراز آن قرار داشت، خلاصه و فشردهی وجود او بود، پیکری که هم فانی و هم باقی (میرا و نامیرا)، و نیز بنیان و اصل ایجاد کنندهی نظم و سامان قلمرو

پادشاهی [15] بود. قدرت او رو به سوی قطب نامشروط و آن جهانی (ماورای این جهان) داشت و در عین حال او بشخصه ضامن و نماینده و مظهر وحدت قلمروش بود. قلمرو پادشاهی بدین صورت نمایانده میشد که [انگار] یک پیکر است و مترادف است با یکپارچگی و وحدت جوهرین و دارای اُس و اساس ز یک گوهر [16]؛ به نحوی که چنین مینمود که سلسله مراتب اعضای این پیکر و تمایز میان رتبه ها و مدارج بر مبنایی بی چون و چرا و نامشروط برقرار است.

قدرت در شهریار جسمانیت و پیکر می یافت، و بدین سان به جامعه پیکری میداد. به همین سبب در سرتاسر جامعه، شناختی ضمنی و در عین حال موثر از آنچه در حکم واحد و یک [17] نسبت به غیر [18] بود وجود داشت. با نظر به این مدل، ویژگی انقلابی و بی سابقه‌ی دموکراسی عیان میشود. در دموکراسی [بر خلاف مدل مذکور] جایگاه قدرت تبدیل به مکانی تهی (تهیگاه) میشود. لازم نیست به جزئیات مربوط به دم و دستگاه [19] نهادها بپردازیم. نکته‌ی مهم این است که قرار و مدار [20] نهادی دموکراسی مانع میشود که حاکمان^۰ قدرت را به کام اهداف و مقاصد خودشان تصرف کنند و آنرا در بدنه‌ی خودشان جذب و تجمیع و ادغام کنند [21]. اعمال قدرت تابع رویه‌های بازتوزیع و باز پختن دوره‌ی قدرت میشود. این، خود، نتیجه‌ی رقابتی قاعده‌مند در بستر ضوابطی پایدار است. این امر متضمن هدایت کشمکش به مدار نهادها (نهادمند کردن کشمکش) است. جایگاه قدرت، مکانی تهی است؛ نمیتوان آن را در قالبی شخصی نمایاند؛ نمیتوان اشغال و تسخیرش کرد - و اینچنین است که هیچ فرد یا گروهی نمیتواند با آن هم‌جوهره و دارای اس و اساس ز یک گوهر [22] باشد. فقط و فقط سازوکارهای اعمال آن [و نه خود قدرت]، و یا فقط آدمها، صرفاً آدمهای فانی، که اختیار و اقتدار سیاسی کسب میکنند، قابل رؤیت و مشهود اند. اشتباه است اگر استنباط کنیم که قدرت، به این سبب که از رای‌گیری همگانی نشأت میگیرد، در جامعه مقیم میشود. قدرت از آنرو محلی از اعراب دارد که جامعه به اتکای آن به دریافتی از خود، از حیث وحدتش، میرسد و از حیث زمانی و مکانی با خودش نسبت برقرار میکند. با اینحال، منصب قدرت دیگر [مثل پادشاهی سابق] اتکا و استنادش به یک قطب و کانون نامشروط و بیچون و چرا نیست و بدین قرار، خط جدایی و تفکیک میکشد میان درون و بیرون امر اجتماعی؛ و روابط میان این دو بُعد درونی و بیرونی را بنیان مینهد و بعنوان چیزی یکسره نمادین (متعلق به ساحت سببهای قراردادی- م) تلویحاً به رسمیت شناخته میشود.

چنین دگرگونی و تحولی رشته تحولات بعدی را در بردارد و نمیتوان این تحولات را صرفاً معلول و پیامد آن قلمداد کرد، زیرا روابط علت و معلولی در نظم نمادین^۰ دست اندرکار نیستند. پدیده‌ی متفرق و از هم‌اشدن بافت پیکر [23]، که پیشتر به آن اشاره کردیم [24]، توأم است با از هم‌وارفتن رشته‌ها و نسوج در هم تنیده‌ی حوزه‌ی قدرت، حوزه‌ی قانون و حوزه‌ی شناخت. از آن دم که دیگر مثل سابق قدرت مظهر و جلوه‌گاه اصل ایجادکننده و سازمان‌دهنده‌ی پیکر جامعه نباشد، و از آن دم که قدرت دیگر عصاره و فشرده‌ی فضل‌ها و قابلیت‌های ناشی از عقل و عدالت متعال را در خود خلاصه

نکند، دانش و قانون وجود خود را بعنوان اموری بیرون از نفوذ قدرت و غیرقابل تقلیل و تحویل به آن، اعلام و ابراز میکنند. به محض اینکه چهره و هیبت (فیگور) قدرت، با همهی مادیت و جوهریت ستبر و گرانسنگش، [25] رنگ ببازد و محو شود، به محض اینکه مُحرز شود که اعمال قدرت در قید زمانمند و موقتی بودن [دوره های] بازتولید و به جریان افتادن مجدد خود قرار دارد و تابع کشاکش اراده های جمعی و عمومی (خواست های همگانی [26]) است، از آن پس خودآیینی و استقلال قانون^۰ پیوند تنگاتنگ میخورد با عدم امکان مقرر کردن ذات تثبیت شدهی آن. جنبه‌ی تکامل یابنده ی حق و حقوق^۰ تمام و کمال منکشف و آشکار میشود؛ و این تحول یابندگی همواره در گروهی بحث و تبادل نظر درباره مبانی آن و حقانیت و جاهت [27] آنچه مقرر و وضع شده و آنچه باید مقرر و وضع شود است. به همین سان، به رسمیت شناختن خودآیینی و استقلال دانش و معرفت پا به پای نو کردن مداوم قالب‌ریزی فرایندهای کسب شناخت و همچنین پا به پای بررسی و بازپرسی در باب مبانی حقیقت پیش میرود. رشته های در هم تافته‌ی شناخت، قدرت و قانون که از هم وا میشوند، نسبت و رابطه ای تازه با واقعیت برقرار میشود. عبارت دقیقتر، این رابطه [با واقعیت] با قرار گرفتن در حیطه‌ی شبکه‌ی پیوندهای اجتماعی شدن (معاشرت و درآمیختن با جامعه) و حوزه های خاص فعالیت تضمین میشود. برای مثال، امور اقتصادی، تکنیکی، علمی، تربیتی و پزشکی تمایل پیدا میکنند که خود را ذیل اعتبارنامه ی دانش و طبق هنجارها و ضوابط خاص خودشان تعریف و تصدیق کنند. دیالکتیکی در سرتاسر امر اجتماعی دست اندرکار است و باعث میشود حوزه‌های مختلف فعالیت در موقعیتی بیرونی نسبت به یکدیگر قرار بگیرند. مارکس جوان این موضوع را بخوبی دریافت، اما با تقلیل و فروکاست آن به دیالکتیک بیگانگی دچار اشتباه شد. این واقعیت که دیالکتیک بیرونی فعالیتها در بستر متراکم روابط طبقاتی، یعنی همانا روابط سلطه و استثمار، عمل میکند نباید موجب غفلت از این نکته شود که این روند از قوام و بنای نمادین جدید امر اجتماعی نشأت میگیرد. نسبت و رابطه‌ی برقرار شده میان کشمکش در جامعه از یکسو و رقابت به راه افتاده بر سر اعمال قدرت، از سوی دیگر، نیز قابل توجه است. سربرآوردن صحنه ای سیاسی که رقابت بتواند روی آن رخ دهد نشان میدهد که همانا ظهور چند دستگی و تقسیمات است که، به وجهی عام، قوام بخش و برساننده ی وحدت و یکپارچگی جامعه است. به بیان دیگر، حقانیت و مقبولیت یافتن کشمکش سیاسی ناب اصل حقانیت و مقبولیت کشمکش اجتماعی، در همه ی شکلهایش، را در بر دارد. معنای این تحول و دگرگونی را، وقتی مدل پادشاهی در رژیم قدیم را [در مقایسه :

: [در ذهن داشته باشیم، میتوان چنین خلاصه کرد

جامعه دموکراتیک بعنوان جامعه ای بدون پیکر، و بعنوان جامعه ای بنیان نهاده میشود که تصور (و بازنمایی) جامعه بصورت یک تمامیت انداموار (ارگانیک) را از پایه تخریب میکند. ازین نکته نمیخواهم نتیجه بگیرم که که چنین جامعه‌ای یکپارچگی و وحدت یا هویتی مشخص ندارد؛ بلکه بر عکس، زوال آن حتمیت و تعین طبیعی که قبلا به شخص شهریار یا به وجود اشرافیت گره خورده بود منجر به ظهور جامعه ای میشود سر تا پا و بطور خالص^۰ اجتماعی؛ و مردم، دولت و ملت، [در چنین جامعه‌ی اجتماعی نابی]

منزلتی همچون موجودیتهایی کلی و فراگیر می‌یابند و همه افراد یا گروهها در ترازوی یکسان در متن آن قرار می‌گیرند. لیکن نه دولت، نه مردم و نه ملت، هیچ یک نمایانگر موجودیت‌هایی جوهرین و دارای اس و اساس از مایه‌ی خود نیستند، بلکه بازنمایی آنها در گروهی گفتار سیاسی و تفصیل و شاخ و برگ یافتن در روایتی تاریخی و جامعه‌شناسانه، و همواره در پیوند تنگاتنگ با بحث و تبادل نظر ایدئولوژیک است. وانگهی، پارادوکس (ناسازهی پرتناقض) دموکراسی در هیچ موردی بیش از مورد مربوط به نهاد رای‌گیری همگانی مشهود نیست. درست وقتی فرض بر این است که حاکمیت مردمی قرار است خود را جلوه‌گر سازد، وقتی قرار است مردم خود را با بیان و ابراز خواست خود به فعلیت برسانند، همبستگی اجتماعی شکسته می‌شود و شهروند از شبکه پیوندهایی که حیات اجتماعی در آن میبald و تکامل می‌یابد برکنده و جدا می‌شود و تبدیل به یک واحد آماری صرف می‌شود. عدد جای جوهر منسجم و استوار را می‌گیرد. این نکته‌ی مهم و معنی‌دار را یادآوری کنم که در قرن نوزدهم نهاد رای‌گیری همگانی مدتها نه تنها از سوی محافظه‌کاران و لیبرالهای بورژوا بلکه از سوی سوسیالیستها هم با مقاومت روبرو شد؛ و این مقاومت و سرسختی را نمیتوان بسادگی به حساب دفاع از منافع طبقاتی گذاشت. انگیزنده‌ی این مقاومت این بود که ایده و انگاره‌ی شکل گرفته بود درباره‌ی جامعه‌ی دیگر و قتش رسیده بود تا پذیرای وجود چیزی غیر قابل نمایندگی و غیر قابل بازنمایی [مثلاً پرولتاریا] شود.

در این مقاله، که به ترسیم طرحی اجمالی از دموکراسی اختصاص داشت، ناچار بودم آن جنبه‌ی عمده‌ی ماجرا را که واقعا و در سطح ملموس و تجربی تحول جوامع می‌گذرد ناگفته بگذارم؛ جوامعی که منطبق با اصول دموکراسی سازمان یافته اند و انتقادهایی متأثر از سوسیالیستها بر تحولشان وارد است. من قطعاً غافل نیستم از اینکه از نهادهای متعلق به دموکراسی دائماً به قصد محدود و منحصر کردن [امکان] دسترسی به قدرت و دانش و برخورداری از حقوق به یک اقلیت [سوء] استفاده شده است. و غافل نیستم از اینکه، چنانکه توکویل پیش بینی کرده بود، سر برآوردن یک قدرت مجهول‌الهی و نامنتسب به شخص مشخص، تسهیلگر گسترش قدرت دولت و بطور کلی بوروکراسی بود (این موضوع، تحلیل مفصلی می‌طلبد). در عوض ترجیح دادم بر مجموعه پدیده‌هایی دست بگذارم که، بنظر من، غالباً درست فهمیده نشده اند. از دید من، نکته مهم این است که دموکراسی بر پایه‌ی انحلال نشانها و علامتهای قطعیت و یقین نهاده شده و دوام دارد. دموکراسی باب تاریخی را افتتاح میکند که مردم در آن، عدم تعین و عدم قطعیتی اساسی را، در مورد مبنای قدرت، قانون و شناخت، و در مورد مبنای روابط میان خویشتن و دیگری، در یکایک سطوح حیات اجتماعی، تجربه میکنند. قبل از دموکراسی، وقوع انقسام و تفکیک و چنددستگی در حیات اجتماعی را میشد بر اساس اعتقاد به طبیعت امور یا اصلی ماوراء طبیعت تبیین کرد؛ بخصوص تفکیک و دودستگی و انقسام میان آنانکه صاحب قدرتند و آنانکه در انقیاد و در معرض اعمال قدرت اند. از همین روست که به نظر من روند پرسشگری بطور ضمنی در کردار اجتماعی، آنهم بدون اینکه نقش آفرینان اجتماعی واقف باشند، مستتر است؛ و هیچکس جواب پرسشهای پیش آمده را نمیداند و تاثیر

ایدئولوژی، با اینکه پیوسته مشغول کار احیای قطعیت است، نمیتواند به روند پرسشگری خاتمه دهد. همین نکته راهنمای من است برای اینکه شرایط شکل‌گیری تمامیت‌خواهی (توتالیتراریسم) را، اگر نه تبیین، لااقل شناسایی کنم. همواره احتمال دارد منطق دموکراسی دچار اختلال و از هم‌گسستگی شود؛ آنهم در جامعه‌ای که [به سبب دموکراسی] بنیانهای نظم و سامان سیاسی و اجتماعی از بین می‌رود؛ و بر وضع مستقر در جامعه مهر مشروعیت و مقبولیت کامل ننشسته است؛ و دیگر مثل سابق تفاوت مراتب^۰ بی‌مناقشه و بلامنازع نیست؛ و معلوم میشود که [مفهوم] حق بستگی دارد به گفتاری که آنرا مطرح میکند؛ و اجرای اعمال قدرت به کشمکش و منازعه گره می‌خورد. [در چنین بستر شکننده‌ای که ذاتی دموکراسی است] وقتی افراد دچار نالیمنی فزاینده بر اثر بحران اقتصادی یا غارت‌شدگی در جنگ بشوند؛ وقتی منازعه میان طبقات و گروهها حاد شود و حل و فصل آنها در سطح نمادین و در متن حوزه سیاسی ممکن نیست؛ وقتی که وجهی قدرت در نظر عموم به چیزی در ردیف صرف واقعیت [زمخت و بدون وجاهت] تنزل پیدا میکند و [قدرت] چیزی نیست مگر ابزاری در خدمت منافع و حرص و هوسهای جاه‌طلبانه‌ی مبتذل؛ و در یک کلام، وقتی قدرت در جامعه خودنمایی میکند و توی چشم می‌زند و در عین حال جامعه بنظر میرسد که چندپاره شده است، در این شرایط شاهد آنیم که فانتزی‌ای در باب مردم‌یکی‌شده و واحد (امت واحده-م) رشد و گسترش پیدا میکند و جستجو در پی هویتی جوهرین سرآغاز می‌گیرد، جستجو در پی پیکره اجتماعی‌ای یکپارچه و یگانه شده با رأس و سرش، در پی قدرتی که جسمانیت یابد و پیکر مند شود، در پی وضعیت دولتی‌ای عاری از چنددستگی.

گهگاه گفته شده است دموکراسی، خود، نقداً جا برای نهادها، شیوه‌های سازماندهی و نمایندگی تمامیت‌خواهانه (توتالیتر) فراهم میکند. چنین حرفی اگرچه قطعاً صحیح است، این نیز به همان اندازه صحیح است که برای سربرآوردن شکل توتالیتر جامعه باید اقتصاد قدرت (حساب و کتاب توزیع قدرت-م) عوض شده باشد.

بعنوان جمع‌بندی باز می‌گردم به ملاحظات ابتدای بحث. برای من عجیب است که اغلب معاصرین ما هیچ حس و درکی از این ندارند که فلسفه تا چه حد مدیون تجربه دموکراتیک است. عجیب است که بستر و ماتریس دموکراتیک را نمیکاوند و آن را دستمایه‌ی تامل قرار نمیدهند و تجربه دموکراتیک را بعنوان بستر و ماتریس پژوهشهای خود تشخیص نمیدهند. وقتی به یاد بیاوریم چطور برخی از فیلسوفان بزرگ به نازیسم، لااقل در مراحل ابتدایی آن، گرویدند و چطور برخی به استالینسیسم، آنهم در ابعادی وسیعتر و دیرپاتر، حیرت می‌کنیم از اینکه توانایی فلسفه مدرن در گسستن از توهمات الاهیات و عقلگرایی قرن هیجده و نوزده، ایشان را همراهی نکرد و به جایش ایمان شبه‌مذهبی و غم غربت و دل‌تنگی برای گذشته (نوستالژی) نشست، نوستالژی‌تصویر خیالین جامعه‌ای که با خودش به یگانگی و وحدت رسیده و زمامدار و مسلط بر تاریخ خویش است، نوستالژی خیالین همبودگی یک جماعت ارگانیک (جماعتی که اعضایش همچون اعضای یک بدن با هم پیوستگی دارند-م). اما آیا میتوان سر و ته مسئله‌ی مورد بحث را با پیش

کشیدن ایده‌ی سوا دانستن حساب اندیشه فلسفی از اعتقاد سیاسی جمع کرد و بهم آورد؟ حالا که این دو جنبه به یکدیگر مالیده و اتصال زده اند چطور ممکن است یکدیگر را دست‌نخورده و نامتأثر از یکدیگر بگذارند؟ بنظر من این سوال ارزش پرسیدن دارد و میتوانیم در پرتو پیگیری تحول فکری. موريس مرلوپونتي ابعاد آن را روشن کنیم. همین ضرورت (تامل در تجربه دموکراسی) او را از ایده‌ی پیکر عبور داد و به ایده‌ی گوشت رساند و باعث شد نامتعیین بودن و قطعی نبودن تاریخ و هستی اجتماعی را از نو کشف و آشکار کند و بدین ترتیب جاذبه‌ی فریبنده‌ی مدل کمونیستی را کنار بزند [28]

[1]. این جمله در ترجمه انگلیسی وجود ندارد.

[2]. عبارت " هیچ رابطه" در ترجمه انگلیسی وجود ندارد .

2.Staging(en) / mise en scene(fr)

[4]. giving them meaning(en) / mise en sens (fr) . لفور از تشابه آوایی دو عبارت . فرانسوی داخل پرانتز استفاده میکند

[5] . quasi- representation

[6]. نسخه اصلی این مقاله در سال 1983، پیش از فروپاشی شوروی، منتشر شده است .

[7]. representation

egocrat. [8]

[9]. (to think) آمده. و در ترجمه انگلیسی "juger" در نسخه فرانسه اصطلاح . [9] .

[10]. [10]. contrepartie) fr) /underside (en) .

[11]. منظور، افکار عمومی است .

[12]. این جمله در ترجمه انگلیسی وجود ندارد.

[13]. آمده است. مترجم فارسی، بر مبنای متن فرانسه، (society) در ترجمه انگلیسی، دولت و جامعه . را در متن بکار برد (nation) دولت و ملت

[14].embodied(en) / incorporé (fr)

[15]. " در نسخه فرانسه : "پیکر او اصل و بنیان بود ،هم برای ایجاد قلمرو و هم برای سامان و نظم آن .

[16]. substantial unity.

[17]. one

[18]. the other. دیگری

و 11. در متن اصلی فرانسه اصطلاح دیسپوزیٹیف آمده و در ترجمه انگلیسی، آپاراتوس . اولی [19] غالباً به سامانه ترجمه میشود و دومی به دم و دستگاه. مترجم فارسی، به اقتضای زمینه ی بحث ، دم و دستگاه یا "قرار و مدار" (تشکیلاتی که قرار گرفته و مداری برای اداره امور شکل داده است) را بکار برده است.

[21]. incorporate.

[22]. consubstantial

[23]. disincorporation

رجوع شود به پانویشت 21 . آنجا که درباره گسست دموکراسی از جمع و جذب و ادغام همه چیز . [24] بحث شده است. متفرق شدن بر خلاف جمع . از هم و اشدن بافت ، در incorpotaion در پیکر حاکم دموکراسی ، برخلاف روند سابق . ادغام و جذب به درون بافت پیکر

[25]. substantiality

لفور از اراده های عمومی سخن به میان میآورد، یعنی اراده عمومی چیزی قابل تغییر، و دستخوش . [26] کشاکش، هم در یک زمان خاص و هم در طول گذر زمان ، است ؛ نه اینکه یک اراده ی عمومی فرضی و انتزاعی و یکبار برای همیشه شکل گرفته باشد

غالباً به " مشروعیت " ترجمه میشود، که با توجه به تاکید لفور بر زمینه ی سکولار legitimacy .. [27] بحث ، معادلهای دیگری در متن استفاده شده است

[28] : این متن ترجمه ای است از .

Claude lefort ، "The question of Democracy " IN : Democracy and political philosophy ، pp 9- 20

"c.lefort، Essais Sur Le Politique ، "La question de la démocratie