

تزیاردهم: از زمان نوشته شدن مقاله‌ی «فرضیه کمونیسم» در *نیولت ریویو* شش سال می‌گذرد. بدیو بعدها مقاله خود را بسط داد و در کتابی با همین نام منتشر شد (در دست ترجمه). از آن زمان تاکنون جهان تغییرات باشکوه و هم‌زمان غم‌باری را به خود دیده؛ بهار پرشور عرب و جنبش اشغال وال استریت و تظاهرات در سرتاسر اروپا. وقایعی که نوید گسست در «دوره فترتی» بود که بدیو در همین مقاله از آن نام می‌برد و آغاز آن را به اواخر دهه 70 بر می‌گرداند. با این همه گسست مورد انتظار تاکنون چیزی بیش از اختلالی موقت در نظم جهان گستر سرمایه‌داری ایجاد نکرده. در فرانسه، مهد تمدن اروپایی، بختک سارکوزی هم‌چنان بر زندگی شهروندان سنگینی می‌کند، هر چند از خود او دیگر خبری نیست. خط‌مشی فرانسوا اولاند و حزب سوسیالیست دست‌کمی از سیاست‌های سارکوزی ندارند و در عمل همان می‌کنند که دست‌راستی‌های حاکم بر اروپا که اینک برندگان انتخابات پارلمان اروپا نیز شده‌اند. جنبش‌های اعتراضی عربی و اروپایی نیز فرجامی خوش‌تر از بازگشت به «رژیم کهن» نداشته‌اند. در مصر، دوره‌ی مبارک دیگری آغاز شده. سوریه نماد تبدیل و تحویل انقلاب به جنگ است. جنبش اشغال بیش از پیش از رمق افتاده و اسرائیل هم‌چنان تحت‌لوا «دفاع مشروع» قتل‌عام می‌کند و... مع‌الوصف، همه‌ی این‌ها نشانه‌ای است از بحران؛ امروزه شهروندان آمریکا و اروپا و خاورمیانه و سرتاسر جهان اعتماد خود را به نظم سرمایه از دست داده‌اند اما امکان فراروی از آن را نمی‌یابند. درست در چنین اوضاع و احوالی است که باید بار دیگر از «فرضیه کمونیسم» سخن گفت.

پس از پیروزی نیکلا سارکوزی [در ماه مه 2007] موج دل‌سردی و افسردگی در فضا احساس می‌شد. می‌گویند ضربه‌هایی که ناغافل وارد می‌آیند از همه بدترند اما ضربه‌های قابل پیش‌بینی هم گاهی جانکاه از کار در می‌آیند، منتها به شیوه‌ای دیگرگون. راستی هم یأس‌آور است وقتی می‌بینیم برنده انتخابات کاندیدایی است که از همان ابتدا در صدر همه‌ی نظرسنجی‌ها بوده است، درست مانند زمانی که اسبی که امید مسابقه بوده برنده می‌شود؛ هر کس که کوچک‌ترین درکی از شرط‌بندی، ریسک کردن، مورد استثنا یا گسست داشته باشد ترجیح می‌دهد شاهد برنده شدن کسی باشد که در مسابقه شانس برد ندارد. با همه این حرف‌ها، بعید است که نفس انتخاب نیکلا سارکوزی به مقام ریاست‌جمهوری

پس از مه 2007 ضربه‌ای چنین سرگیجه‌آور به چپ‌های فرانسه وارد آورده باشد. پای چیز دیگری در میان بود — مجموعه درهم‌تنیده‌ای از عوامل که «سارکوزی» تنها نام آن بود و دیگر هیچ. این کلاف پیچیده را چگونه باید بگشاییم؟

1- عامل اول این بود که نتیجه انتخابات از ضعف و عجز فاحش هرگونه برنامه‌ریزی‌بخش راستین در چارچوب نظام انتخابات پرده برداشت: فرآیند انتخابات همانند یک لرزه‌نگار دقیق رجحان‌ها و اولویت‌های موجود را به شایستگی ثبت می‌کند اما به حکم ماهیت‌اش هرگونه تجسم اراده سیاسی مخالفان نظم موجود را نادیده می‌گیرد و بیرون می‌گذارد.

2- مولفه دوم سردرگمی یاس‌آور چپ‌های فرانسه پس از مه 2007 غلبه ناگهانی حسرت توان‌فرسای گذشته بود. نظام سیاسی برآمده از رویدادهای جنگ جهانی دوم در فرانسه — همراه با مصادیق بی‌ابهامش در مورد واژه‌های «چپ» و «راست»، و اجماع آن بر سر ترازنامه «اشغال»، «مقاومت» و «نهضت آزادی»، که طرفداران دوگل و کمونیست‌ها بر سرش اتفاق نظر داشتند — اینک فروپاشیده است. این است یکی از دلایل ضیافت‌های پر زرق و برق سارکوزی، قایق‌سواری‌های تفریحی و دیگر خوشگذرانی‌ها و بریز و بپاش‌های او — سارکوزی به زبان بی‌زبانی به ما می‌گوید دیگر کسی از چپ‌ها نمی‌ترسد: زنده‌باد پولدارها، گور پدر فقیران. و خب، عجیب نیست که این‌ها قلوب صاف و صادق چپ‌ها را لبریز از غم حسرت ایام خوش قدیم سازد — ایام حکمرانی میتران، دوگل، ژرژ مارش [رییس حزب کمونیست فرانسه از 1972 تا 1994] و حتی ژاک شیراک، همان برژنف-پیروان دوگل، هم‌او که خوب می‌دانست هیچ کاری نکردن آسان‌ترین راه بود برای فرستادن سیستم به کام مرگ.

سارکوزی اینک سرانجام کار جسم زار و نزار نظام به‌جامانده از مبارزات دوگل را که شیراک بر آن حکومت می‌راند برای همیشه تمام کرده است. فروپاشی سوسیالیست‌ها از همان زمان که ژوسپن در انتخابات ریاست‌جمهوری 2002 شکست خورد پیش‌بینی می‌شد (و از آن فاجعه‌بارتر، زمانی که تصمیم گرفتند در دور دوم به شیراک رای بدهند). البته پوسیدگی و واپاشی کنونی حزب سوسیالیست فرانسه صرفاً ناشی از فقر و مسکنت سیاسی آن نیست (حقیقتی که سال‌های سال است که برملا شده)، ناشی از مقدار آرای مکتسب‌اش هم نیست — 47 درصد چندان بدتر از آرای این حزب در رقابت‌های اخیر نیست. مساله این است که انتخاب سارکوزی از قرار معلوم به کل نظم نمادینی ضربه زده است که

ساختار حیات سیاسی فرانسه را تعیین می‌کند: خود نظامی که سمت و سوی حیات سیاسی را ترسیم می‌کرد شکست خورده است. یکی از علایم مهم سردرگمی ناشی از پیروزی سارکوزی، تعداد دولت‌مردان و سیاستمداران سابق سوسیالیستی است که برای کسب پست و مقام در دولت سارکوزی سر و دست می‌شکنند و چهره‌های اثرگذار چپ میانه‌ای که در ستایش او نغمه سرداده‌اند؛ موش‌ها گروه‌گروه از کشتی پهلوگرفته نظام می‌گریزند. و البته علت زیربنایی این واقعه همانا منطق حزب واحد است: حالا که همگان منطق نظام سرمایه‌داری موجود، اقتصاد بازار آزاد و لوازم و لواحق آن را پذیرفته‌اند، دیگر چه نیازی به تقابل حزب‌های مخالف هست؟

3) سومین مولفه سردرگمی کنونی ناشی از نتیجه خود نزاع انتخاباتی بود. من انتخابات ریاست‌جمهوری 2007 - رقابت سارکوزی با سگولن رویال - را برخورد و درگیری دو نوع ترس وصف کرده‌ام. نخست، ترسی که افراد طبقه ممتاز احساس می‌کنند، ثروتمندانی که می‌ترسند جایگاه و پایگاه اجتماعی‌شان متزلزل شود. در فرانسه این ترس نمودهای فراوانی دارد: هراس از خارجی‌ها، کارگران، جوانان ساکن در حومه‌های شهرهای بزرگ، مسلمانان، آفریقایی‌های سیه‌چرده. این طبقه که ذاتاً محافظه‌کار است بسیار مشتاق است در کنف حمایت سروری مقتدر پناه گیرد، گیرم که در آینده همو به ایشان ظلم کند و بنیه مالی‌شان را تحلیل برد و بی‌گمان تجسم کنونی آن آقابالاسر مطلوب، رییس پلیسی است که حسابی رنگ عوض کرده: جناب سارکوزی. در چارچوب انتخابات، آنچه به معارضه با این چهره مخوف برمی‌خیزد نه عرض‌اندام جمع کثیر ناهمگنی است که به تعیین سرنوشت خویش می‌اندیشد بلکه ترس از همین ترس است: و نیز ترس از آجان مبدل‌پوشی که رای‌دهندگان خرده‌بورژوازی سوسیالیست نه او را می‌شناسند و نه دوستش می‌دارند. این «ترس از ترس» احساسی ثانوی و عارضی است که محتوایش را - ورای خود این احساس - به‌سختی می‌توان ردگیری کرد؛ اردوگاه رویال هیچ تصویری از هیچ‌گونه اتحادی با حذف‌شدگان یا ستم‌دیدگان نداشت؛ حداکثر چیزی که در تصور این جناح می‌گنجید بهره‌برداری از مزایای ترس مذکور بود. برای هر دو نزاع، اجماع بی‌چون و چرایی بر سر مساله فلسطین، ایران، افغانستان (که قوای فرانسوی هم‌اینک درگیر جنگ در آن‌اند)، لبنان (ایضاً کذلک)، آفریقا (که همین حالا «زمامداران» ارتش فرانسه مثل موروملخ در آن می‌لوند) برقرار بود. بحث و تبادل نظر عمومی درباره بدیل‌های دیگری راجع به این مسایل در دستور کار هیچ‌یک از حزب‌ها نیست.

کشمکش میان ترس اولیه و «ترس از ترس» به نفع ترس اول فیصله یافت. در این مورد واکنشی غریزی و غیرارادی در کار بود که کاملاً در سیمای کسانی که از پیروزی سارکوزی در پوست خود نمی‌گنجیدند هویدا بود. متناظراً در کسانی که در چنگال «ترس از ترس» گرفتار بودند نوعی واکنش منفی غیرارادی در کار بود، اینان از مشاهده نتیجه خود را باختند و مثل بید بر خود لرزیدند: باری، این سومین مولفه سردرگمی افسرده‌کننده 2007 بود. نباید دست کم بگیریم نقش آنچه را آلتوسر «دم‌دستگاه ایدئولوژیکی دولت» می‌نامید: دم و دستگاه دولت سه‌م عمده‌ای - سهمی که به واسطه‌ی رسانه‌ها و مطبوعات که هم‌اینک نقش به مراتب پیچیده‌تری از رادیو و تلویزیون بازی می‌کنند افزایش یافته - در تنظیم و بسیج این دست احساس‌های جمعی داشت. در درون فرآیند انتخابات، از قرار معلوم، با تضعیف هسته‌ی واقعی اوضاع سروکار داریم؛ فرآیندی که بیشتر با «ترس از ترس» - که احساسی ثانوی محسوب می‌شود - پیش رفته تا با ترس واکنشی اولیه. هر چه باشد، ما به وضعیتی واقعی واکنش نشان می‌دهیم، هر چند که «ترس از ترس» صرفاً از ابعاد آن واکنش می‌هراسد و بدین قرار فرسنگ‌ها از واقعیت فاصله می‌گیرد. پوچ‌بودن این موضع به‌طور کامل در تعریف و تمجیدهای توخالی از سگولن رویال بر ملا شد.

کیش انتخابات و دولت

اگر سیاست را «کنشی جمعی» تعریف کنیم که «بر مبنای اصولی معین سازمان می‌یابد و هدفش آشکار ساختن پیامدهای امکانی نو است که نظم مسلط در وضع موجود آن را سرکوب می‌کند»، آنگاه باید نتیجه بگیریم که سازوکار انتخابات روالی است که ماهیتی غیرسیاسی دارد. این قضیه را می‌توان در شکاف عظیم میان دو امر مشاهده کرد: از یک‌سو، فرمان صوری سهمگین رای دادن و از سوی دیگر ماهیت سیال، اگر نه فاقد وجود خارجی، معتقدات سیاسی یا ایدئولوژیکی. رای دادن و فرم بخشیدن به ترس‌ها خوب است؛ ولی دشوار بتوان باور کرد آنچه من دارم به نفعش رای می‌دهم به ذات خود خوب باشد. قضیه این نیست که نظام استوار بر انتخابات دموکراتیک فی‌حد ذاته سرکوبگر است؛ مساله این است که فرآیند انتخابات در قالب یا فرمی دولتی ادغام شده است، در فرم نظام پارلمانی سرمایه‌سالار که برای حفظ نظم مستقر مناسب است و در نتیجه فرآیند انتخابات کارکردی محافظه‌کارانه یافته است. این قضیه به احساس ضعف و عجز دامن می‌زند: اگر شهروندان عادی به جز

رأی‌دادن هیچ راهی برای مداخله در روند تصمیم‌گیری‌های دولتی ندارند، بعید است شرکت در انتخابات کمکی به پیشبرد سیاستی‌های بخش بکند.

اگر سازوکار انتخابات نه‌روالی سیاسی بلکه رویه‌ای دولتی باشد، با انتخابات به چه مقصودی می‌توان رسید؟ یکی از درس‌های کارزار 2007 این است که هم ترس اولیه و هم «ترس از ترس» را جزوی از پیکره دولت گردانیم — باید این عناصر مرتبط با ذهنیت توده‌ها را به دولت ببخشیم و خود دولت را به عنوان موجودیتی مسلح به سلاح ارباب و قهر موضوع ترس قرار دهیم. چرا که افق جهانی دموکراسی را امروز بیش‌ازپیش جنگ تعریف می‌کند. غرب در شمار فزاینده‌ای از جبهه‌ها درگیر است: حفظ نظم موجود با همه تباین‌های عظیم‌اش مولفه‌ای نظامی دارد که جایگزینی نمی‌شناسد؛ دوگانگی جهان اغنیا و جهان فقرا را فقط و فقط به ضرب زور می‌توان حفظ کرد. این دوگانگی شکل خاصی از دیالکتیک جنگ و ترس می‌آفریند. حکومت‌های ما دلیل می‌آورند که در سرزمین‌های دیگر می‌جنگند تا از ما در وطن خویش حراست کنند. اگر ارتش‌های غربی تروریست‌ها را در افغانستان یا چین به تله نیندازند، آن‌ها به خاک ما خواهند آمد تا اراذل و اوباش دربه‌در و کین‌توز را علیه ما سازمان‌دهی کنند.

نوپتن‌گرایی در مقام راهبرد (نئوپتنیسم استراتژیک)

در فرانسه، این اتحاد ترس و جنگ به‌طور سنتی با نام «پتنیسم» شناخته می‌شود. ایدئولوژی توده‌گیر پتنیسم — که سبب‌ساز موفقیت گسترده آن در فاصله سال‌های 1940 تا 1944 بود — بعضاً متکی بر ترسی بود که جنگ جهانی اول برانگیخت: مارشال پتن می‌خواست فرانسه را از آثار و عواقب فاجعه‌بار جنگ دوم مصون نگه دارد، آن هم با بیرون نگاه‌داشتن فرانسه از جنگ. به تعبیر خود مارشال، از جنگ بیشتر باید ترسید تا از شکست خوردن. اکثر فرانسویان آرامش نسبی شکست مبتنی بر اجماع را پذیرفتند و در کوران جنگ، در قیاس با روس‌ها یا حتی انگلیسی‌ها، آسوده به خواب رفتند. قرینه‌های امروزین این پروژه استوار بر این باور است که فرانسویان باید بی‌برو و برگرد به قانون‌های الگوی جهانی تن در دهند که پیشوایش آمریکا است و آنگاه همه‌چیز روبه‌راه خواهد شد: فرانسه بدین‌سان از آثار و عواقب فاجعه‌بار جنگ و اختلافات جهان‌گستر در امان خواهد ماند. این شکل از نوپتن‌گرایی به منزله یک ایدئولوژی توده‌گیر امروزه عملاً از هر دو طرف منازعه پیشنهاد می‌شود. در ادامه نشان

خواهم داد که این پتن‌گرایی جدید یک عنصر تحلیلی کلیدی برای فهم سرگشتگی دامن‌گستری است که با نام «سارکوزی» پیوند خورده است؛ درک جامع پدیده «سارکوزی»، درک وجه تاریخی و مفهومی آن، ما را به سویه‌ای بازمی‌گرداند که من آن را وجه «استعلایی» پتنیستی سردرگمی معاصر خواهم نامید.

البته نمی‌خواهم بگویم اوضاع و احوال امروز همانند شکست فرانسه در 1940 است یا سارکوزی همانند مارشال پتن است. مساله مطرح برای ما صوری‌تر است و از حد محتوا فراتر می‌رود: ریشه‌های ناخودآگاه ملی-تاریخی آن چیزی را که به نام «سارکوزی» می‌شناسیم باید در این آرایش پتنیستی بازجست که در متن آن، خود سردرگمی باوقار و متانت از رأس دولت به اجرا درمی‌آید و در قامت نقطه‌عطفی تاریخی عرضه می‌شود. این چارچوب در تاریخ فرانسه الگویی مکرر بوده است. آغازش به دوران بازگشت سلطنت در 1815 بازمی‌گردد که حکومتی مابعد انقلابی، پشت‌گرم به پشتیبانی تمام‌قد پناهندگان سیاسی و فرصت‌طلبان، لابه‌لای بار و بنه نیروهای خارجی به داخل فرانسه بازگردانده شد و به اتکای جمعیتی که کارد به استخوانش رسیده و فرسوده بود اعلام کرد که نظم و اخلاقیات عمومی را در اسرع وقت دوباره برقرار خواهد ساخت. در 1940 شکست نظامی فرانسه دیگر بار زمینه‌ساز تغییر کامل سرگیجه‌آور محتوای واقعی اقدامات دولتی شد: حکومت ویشی بی‌وقفه از «ملت» سخن می‌گفت و با این حال خود آن دولت دست‌نشانده نازی‌ها و محصول اشغال فرانسه به دست آلمانی‌ها بود؛ بنا بود فاسدترین جرگه سالاران کشور را از مهلکه بحران اخلاقی بیرون بکشند؛ خود مارشال پتن، ژنرالی سالخورده و غلام حلقه‌به‌گوش مالکان وسایل تولید، قرار بود تجسم تولد دوباره ملت مغلوب فرانسه باشد.

جنبه‌های متعددی از این سنت نوپتن‌گرایی را هم‌اکنون به وضوح می‌توان دید. تسلیم و نوک‌صفتی نوعاً در لباس نوآوری و تجدید حیات عرضه می‌شود. این‌ها مضمون‌های محوری کارزار انتخاباتی سارکوزی بودند: بنا بود شهردار نویی (Neuilly) اقتصاد فرانسه را از این رو به آن رو کند و قطار مملکت را به ریل توسعه و پیشرفت برگرداند. البته محتوای واقعی عبارت است از نوعی سیاست مبتنی بر اطاعت مستمر از اقتضانات معاملات پولی کلان، آن هم تحت لوای تجدید حیات ملت فرانسه. ویژگی سرشت‌نمای دوم ناظر بر روند زوال و «بحران اخلاقی» است و برای توجیه اقدامات سرکوب‌گرانه دولت به نام تولد دوباره ملت به کار می‌رود. مانند همیشه به جای سیاست و در تقابل با هرگونه بسیج خلقی، مدام به مسایل اخلاقی و ارزش‌های معنوی استناد می‌شود. دائماً از فضیلت‌هایی چون سخت‌کوشی، انضباط و حفظ کیان خانواده سخن می‌رود:

«شایستگی مستحق اجر و مزد است». این روال آشنای نشانیدن اخلاقیات به جای سیاست، از دوران «توفیسوف‌های» دهه‌ی 70 به این سو، با حمایت همه کسانی همراه بوده است که هم‌وغم‌شان «صبغه اخلاقی‌دادن» به داوری‌های تاریخی است. و راستش اینان هم هدف سیاسی را دنبال می‌کنند: همه این گروه متفق‌القول‌اند که زوال و انحطاط ملی هیچ ربطی به خادمان عالی‌رتبه سرمایه ندارد بلکه ناشی از قصور و تقصیر برخی از عناصر بدخواه و بدطینت جامعه است — و در حال حاضر، کارگران خارجی و جوانان حومه‌نشین.

سومین ویژگی نوپتن‌گرایی کارکرد سرمشق‌گونه یا نمونه‌نمای تجربه خارجی است. سرمشق دولت برای اصلاح امور کشور همیشه از خارج می‌آید، از کشورهایی که دیرزمانی است بر بحران‌های اخلاقی خود فایق آمده‌اند. سرمشق‌های تابناک پتن عبارت بودند از ایتالیای موسولینی، آلمان هیتلر و اسپانیای فرانکو: رهبران و پیشوایانی که باعث شدند کشورهایشان دوباره کمر راست کنند.

زیباشناسی سیاسی نوپتنی‌ها استوار بر تقلید و محاکات است: همچون صانع جهان‌آفرین (Demiurge) در فلسفه‌ی افلاطون [رجوع کنید به رساله‌ی **تیمائوس**]، دولت باید جامعه را با چشم‌دوختن به الگوهای خارجی شکل بدهد. البته امروز سرمشق‌های اصلی آمریکای بوش و بریتانیای بلر است.

چهارمین ویژگی عبارت از این عقیده است که بحران جاری ریشه در رویدادی فاجعه‌بار در گذشته دارد. برای الگوی اولیه دولت پتنی، یعنی دوره بازگشت سلطنت در 1815، رویداد مذکور البته انقلاب کبیر و اعدام پادشاه بود. برای خود مارشال پتن در 1940 این رویداد همانا «جبهه خلق»، حکومت لئون بلوم [نخستین سوسیالیست و نخستین فرد یهودی که به نخست‌وزیری فرانسه رسید] و بالاتر از همه اعتصاب‌های بزرگ و اشغال کارخانه‌ها به دست کارگران در 1936 بود. طبقات مالک بی‌حرف پیش اشغال کشور به دست نازی‌ها را ترجیح می‌دادند به ترس و وحشتی که این قبیل فتنه‌ها و بی‌نظمی‌ها برانگیخته بود. برای سارکوزی، مصایب مه 68 — در 40 سال پیش‌تر — به‌عنوان علت «بحران ارزش‌ها» در حال حاضر دائماً مطرح می‌شد. نوپتنی‌ها قرائت معمولاً ساده‌شده‌ای از تاریخ عرضه می‌کنند که رویدادی مخرب و منفی را به رویدادی سازنده و مثبت پیوند می‌زند: رویداد ویرانگر عموماً ساختاری خلقی یا طبقه‌کارگری دارد و رویداد سازنده غالباً ساختاری دولتی یا نظامی دارد و راه‌حل بحران ناشی از رویداد اول محسوب می‌شود. قوس میان 1968 و 2007 را بدین‌قرار می‌توان منشأ مشروعیت حکومت سارکوزی

تعبیر کرد، هم‌چون عاملی تاریخی که سرانجام دست به اصلاحاتی خواهد زد که برای غلبه بر بحران‌های ناشی از رویداد مخرب و زیان‌بار آغازین ضرورت دارد.

و بالاخره باید از عنصر نژادپرستی یاد کرد. در حکومت پتن، این نژادپرستی بی‌پرده در میان بود؛ خلاص شدن از شر یهودیان. امروزه نژادپرستی به مراتب پوشیده‌تر و تلویحی‌تر به زبان می‌آید: «ما نژاد حقیر و فرومایه‌ای نیستیم» - که به‌طور ضمنی، یعنی «برخلاف دیگر نژادها»؛ «فرانسویان حقیقی نباید در حقانیت اقدامات کشور خویش تردید کنند» - در الجزایر و هر جای دیگر. در پرتو این معیارها می‌توان نتیجه گرفت: سردرگمی امروز را که به نام «سارکوزی» ضرب خورده است می‌توان به‌عنوان آخرین جلوه قانون استعلایی راهبرد پتنی تجزیه و تحلیل کرد.

شبح کمونیسم

در نگاه اول شاید عجیب بنماید که رییس‌جمهور جدید اصرار می‌ورزد که یگانه راه‌حل بحران اخلاقی کشور فرانسه و غایت اصلی فرآیند «تجدید حیات» آن این است که «یک‌بار برای همیشه بساط مه 68 را جمع کنیم.» اکثر ما گمان می‌بردیم که به هر تقدیر از مدت‌ها پیش دیگر نشانی از آن واقعه بر جای نمانده است. چه چیز است که با نام مستعار مه 68 سیستم را زجر می‌دهد و نگران می‌سازد؟ فقط یک پاسخ برای این پرسش می‌توان تصور کرد: «شبح کمونیسم» در یکی از واپسین تجلی‌های واقعی‌اش. سارکوزی اگر این پاسخ را می‌شنید، احتمالاً می‌گفت: «دیگر اجازه نمی‌دهیم هیچ چیزی آزارمان دهد. کافی نیست که کمونیسم از عالم تجربه محو شود. ما می‌خواهیم همه صورت‌های ممکن کمونیسم [و نه فقط شکل‌های تجربه‌شده آن] از بین بروند. می‌خواهیم دیگر کسی حتی از فرضیه‌ی کمونیسم - یعنی اسم عام شکست و ناکامی ما - هم سخنی بر زبان نیاورد.»

فرضیه‌ی کمونیسم چیست؟ «کمونیسم» به معنای عام‌اش [قطع نظر از محمول‌هایش]، به مفهومی که با مانیفست مارکس در 1848 رسمیت یافت، اولاً، بدین معناست که منطق طبقاتی - یعنی اطاعت بی‌چون‌وچرای نیروی کار از یک طبقه سلطه‌جو، ترتیبی که از عهد عتیق تا همین امروز برقرار بوده است - به هیچ‌روی محتوم و ناگزیر نیست؛ می‌توان بر این منطق غلبه کرد و از آن برگذشت. به موجب فرضیه‌ی کمونیسم، می‌توان سازماندهی جمعی متفاوتی را در عالم عمل پیاده کرد، سازماندهی نوینی که نابرابری ثروت و حتی تقسیم کار را از میان خواهد برد.

تصرف خصوصی در دارایی‌های کلان و انتقال آن‌ها از طریق قانون ارث منتفی خواهد شد. وجود دولتی برخوردار از ابزارهای زور و فشار، مجزا از جامعه مدنی، دیگر ضرورت نخواهد داشت: فرآیند بلندمدتی از سازماندهی مجدد جامعه بر مبنای همکاری و پیوند آزادانه تولیدکنندگان به تدریج دولت را محو خواهد کرد.

«کمونیسم» در این مقام معنایی جز همین مجموعه بسیار کلی بازنمودهای فکری ندارد. این همان است که کانت «ایده» (Idea) می‌نامد؛

یعنی «کمونیسم» از این حیث نه یک برنامه بلکه ایده‌ای است دارای کارکردی تنظیمی. [1]

باری، اگر «کمونیسم» را ایده‌ای کانتی در نظر آوریم، احمقانه است که اصول کمونیسم را ناکجاآبادی یا تخیلی بخوانیم؛ اصول کمونیسم به مفهومی که در این جا تعریف کردم عبارت‌اند از الگوهایی عقلی که هربار به شکلی متفاوت از قوه به فعل در می‌آیند و جامعه‌ی واقعیت بر تن می‌کنند. فرضیه کمونیسم، در مقام ایده یا صورت عقلی ناب برابری، بدون تردید از همان ابتدای شکل‌گیری دولت در کار بوده است. همین که توده‌ی مردم زیر لوای عدالت مبتنی بر برابری‌طلبی در مقابل قوای قهریه دولت دست به عمل می‌زنند، مبادی یا پاره‌هایی از فرضیه کمونیسم به ظهور می‌رسند. شورش‌های خلقی – از شورش بردگان به رهبری اسپارتاکوس تا قیام دهقانان به پیشوایی توماس موتسر – را می‌توان نمونه‌هایی عملی از بروز و ظهور این «ثابت کمونیستی» (communist invariant) قلمداد کرد. اما با پیروزی انقلاب فرانسه، فرضیه‌ی کمونیسم آغازگر عصر مدرنتیبه سیاسی می‌شود.

حال باید نشان دهیم که اینک در کجای تاریخ فرضیه کمونیسم ایستاده‌ایم. دیوارنگاره‌ای از دوران مدرن دو زنجیره یا دنباله‌ی عظیم را در روند تحول فرضیه کمونیسم نشان‌مان می‌دهد، همراه با وقفه یا فترتی چهل ساله میان آن دو. زنجیره‌ی اول به دوره‌ای اطلاق می‌شود که طی آن فرضیه کمونیسم بر پا می‌شود و استقرار می‌یابد؛ و زنجیره‌ی دوم به سلسله‌ی کوشش‌های مقدماتی برای تحقق‌بخشیدن به فرضیه دلالت دارد. زنجیره اول از انقلاب فرانسه آغاز می‌شود و با کمون پاریس به انجام می‌رسد؛ بگوییم، از 1792 تا 1871. این زنجیره جنبش توده‌های خلق را به تسخیر قدرت پیوند می‌زند، آن هم از طریق قیام برای سرنگون‌ساختن نظام موجود؛ انقلابی که قالب‌ها و صورت‌های کهن جامعه را بر می‌اندازد و «جامعه برابری» را بر پا می‌دارد. در طی یک قرن، جنبش بی‌صورت توده‌های مرکب از مردم شهر، کارگران فنی و دانشجویان بیش

از پیش تحت رهبری طبقه کارگر درآمد. زنجیره‌ی اول با ابداع خیره‌کننده — و شکست اساسی — کمون پاریس به فرجام خود رسید، چرا که کمون پاریس در آن واحد دو چیز را به معرض تماشا گذاشت: از سویی توان و نیروی خارق‌العاده این ترکیب جنبش مردمی، رهبری طبقه کارگر و قیام مسلحانه و از سوی دیگر محدودیت آن — کمون‌ها نه توانستند انقلاب خود را بر شالوده‌ای ملی مستقر سازند و نه توانستند از آن در مقابل نیروهای ضد انقلاب که مستظهر به حمایت‌های خارجی بودند دفاع کنند.

زنجیره‌ی دوم فرضیه کمونیسم از 1917 تا 1976 به درازا کشید: از انقلاب بلشویک‌ها تا پایان انقلاب فرهنگی مائو و افزایش بی‌سابقه و ناگهانی مبارزه با سیستم در سرتاسر دهه‌ی 1966 تا 1975. در این زنجیره یک پرسش چیرگی داشت: چگونه پیروز شویم؟ چگونه — برخلاف کمون پاریس — در مقابل عکس‌العمل مسلحانه‌ی طبقات مالک ایستادگی کنیم و از پا در نیاییم؟ چگونه قدرت نوینی را سازمان دهیم تا به یاری آن از انقلاب خویش در برابر یورش بی‌امان دشمنان آن حراست کنیم؟ دیگر مسأله بر سر فرمول‌بندی و آزمودن فرضیه‌ی کمونیسم نبود، مسأله بر سر تحقق‌بخشیدن بدان بود: بنا بود قرن بیستم آنچه را قرن نوزدهم در خواب می‌دید در عالم واقع به نتیجه رساند. وسواس فکری و اشتغال خاطر دایم به پیروزی، وسواسی حول محور پرسش‌های راجع به سازمان‌دهی، جلوه اصولی خود را در «انضباط پولادین» حزب کمونیست یافت — یعنی همان برساخته‌ی سرشت‌نمای دومین زنجیره‌ی فرضیه‌ی کمونیسم. حزب کمونیست مسأله به‌ارث‌رسیده از نخستین زنجیره را به‌طور موثر حل کرد: در این دوره‌ی انقلاب غالب بود، خواه از طریق قیام سیاسی و خواه از طریق جنگ‌های دیر پای خلقی؛ انقلاب در بسیاری جاها پیروز شد — روسیه، چین، چک‌اسلواکی، کره، ویتنام، کوبا — و موفق به استقرار نظمی نوین شد.

اما زنجیره‌ی دوم هم مسأله‌ای تازه پیش آورد که با استفاده از روش‌هایی که در پاسخ به مسایل اول پروراند بود قادر به حل آن نبود. حزب برای سرنگون ساختن رژیم‌های توان‌باخته‌ی ارتجاعی ابزاری مناسب بود اما معلوم شد که برای ساخت «دیکتاتوری پرولتاریا» به مفهومی که مارکس در نظر داشت ابزار مناسبی نیست — یعنی، برای تشکیل دولتی موقت که مرحله‌گذار به وضعیتی عاری از دولت را سازمان دهد: فرآیند «تابود شدن» دیالکتیکی دولت را. در عوض، حزب-دولت [2] شکل تازه‌ای از اقتدارگرایی را پرورش داد. بعضی از این رژیم‌ها گام‌های به‌راستی بلندی در زمینه‌هایی چون آموزش و پرورش، خدمات بهداشتی، افزایش ارزش نیروی کار و امثال این‌ها برداشتند؛ رژیم‌های مذکور در سطح بین‌المللی نیز بر تفرعن و تبختر قدرت‌های امپریالیستی حد گذاشتند. با این همه، اصل دولت‌مداری (یعنی، تجمع اهرم‌های سیاسی و اقتصادی و

امنیتی و غیره در دست دولت) فی‌نفسه فاسد و در درازمدت ناکارآمد از آب درآمد. نیروی قهر و تهدید پلیس نتوانست دولت‌های «سوسیالیستی» را از سستی و رخوتی نجات دهد که تشریفات اداری و دیوانی از درون بر آن‌ها تحمیل کرده بود؛ و در عرض پنجاه سال مثل روز روشن شد که دولت‌های مورد نظر در رقابت بی‌امانی که حریفان سرمایه‌دار بر آن‌ها تحمیل کرده بودند هرگز برنده نخواهند شد. واپسین تکاپوهای زنجیره دوم – انقلاب فرهنگی و مه 68، در وسیع‌ترین معنای آن – به تعبیری کوشش‌هایی بودند برای غلبه بر مشکل نارسایی و ناکارآمدی حزب.

دوره‌های فترت

در حد فاصل پایان زنجیره اول و آغاز زنجیره دوم، دوره فترتی 40 ساله واقع شد که در طی آن مخالفان فرضیه‌ی کمونیسم را سست‌بنیاد اعلام کردند: در دهه‌های میان 1871 و 1914، امپریالیسم در سراسر کره خاکی ظفر یافت. و از آن‌جا که زنجیره‌ی دوم در دهه 1970 به پایان رسید، ما باز در چنین دوره‌ی فترتی به سر برده‌ایم و حریفان بار دیگر دست بالا را یافته است. محل نزاع در این اوضاع و احوال، آغاز دوباره زنجیره‌ی نوینی از تحقق فرضیه‌ی کمونیسم است. اما روشن است که زنجیره‌ی نوین ادامه زنجیره‌ی دوم نخواهد بود – و نمی‌تواند بود. مارکسیسم، نهضت کارگران، دموکراسی توده‌ای، لنینیسم، حزب پرولتاریا، دولت سوسیالیستی – همه‌ی نوآوری‌های سیاسی قرن بیستم – به‌واقع دیگر هیچ‌دردی از ما دوا نمی‌کنند و گرهی از کار فرو بسته ما نمی‌گشایند.

نوآوری‌های نامبرده، در تراز نظریه، به‌طور قطع شایسته مطالعه و توجه افزون‌ترند؛ ولی در تراز سیاست عملی دیگر به کار نمی‌آیند و قابل پیاده‌کردن نیستند. زنجیره‌ی دوم به اتمام رسیده و کوشش برای از سرگیری آن بی‌معناست.

در این مقطع، در خلال دوره‌ی فترتی که دشمن مسلط است، در دورانی که دست‌یازیدن به آزمایش‌های تازه در عرصه‌ی سیاست با محدودیت‌ها و تنگناهای دشوار رودرروست، نمی‌توان با قطع و یقین از چندوچون زنجیره سوم سخن گفت. اما سمت و سوی کلی آن را شاید بتوان تشخیص داد: در زنجیره‌ی سوم نسبت جدیدی میان جنبش سیاسی و تراز دستگاه‌های ایدئولوژی برقرار خواهد شد – نسبتی که صورت اولیه‌اش را در تعبیر «انقلاب فرهنگی» یا در مفهوم «انقلاب ذهن» که در مه 68 نقش بست می‌توان مشاهده کرد. ما هم‌چنان پای خواهیم فشرد بر درس‌های نظری و تاریخی زنجیره‌ی نخست و محوریت انگاره پیروزی در زنجیره‌ی دوم. اما راه‌حل معضل ما در هیچ یک از دو زنجیره‌ی قبلی

یافت نمی‌شود؛ نه جنبش خلقی بی‌شکل یا کثیرالاشکالی که از هوش و خرد انبوهه خلق الهام می‌گیرد - آن‌گونه که آنتونیو نگری و فعالان جنبش «دگرجهان‌گستری» باور دارند - و نه صورت تازه و دموکراتیکی از حزب توده‌ای کمونیست - آن‌گونه که بعضی از تروتسکیست‌ها و مائویست‌ها آرزو دارند. جنبش (قرن نوزدهمی) و حزب (قرن بیستمی) شکل‌های مشخصی از تحقق و اجرای فرضیه‌ی کمونیسم بودند که بازگشت به آن‌ها دیگر امکان‌پذیر نیست. راستش، پس از تجربه‌های ناخوشایند دولت‌های «سوسیالیستی» و درس‌های دوپهلوی انقلاب فرهنگی و مه 68، رسالت ما این است که فرضیه‌ی کمونیسم را در قالبی نو به ظهور و بروز برسانیم و کمک کنیم تا در قالب صورت‌های نوینی از تجربه سیاسی پدیدار گردد. به همین سبب است که کار ما تا بدین حد پیچیده و در گرو آزمون و خطای پیگیر است. باید کانون توجه خود را بر شروط امکان‌هستی و بقای آن و نه فقط بهبود روش‌های آن بگذاریم. محتاج آنیم که فرضیه‌ی کمونیسم را - این گزاره را که تبعیت نیروی کار از طبقه مسلط امری محتوم نیست - در درون قلمرو ایدئولوژی از سر نو کار بگذاریم.

چگونه می‌توان درگیر این آزمون و خطای پیچیده شد؟ از راه آزمایش می‌توان به یاری قوه تصور نقطه‌ای را بیرون از چهارچوب زمانی نظم مسلط پیدا کرد، بیرون از آنچه ژاک لکان زمانی «بندگی ثروت» نامید. [3] هر نقطه‌ای به شرطی که در تقابل صوری (فرمال) با آن قسم بندگی باشد و از انضباط و ترتیب حقیقتی کلی بهره‌مند باشد؛ قاعده‌ای از قبیل اعلام این که: «فقط یک جهان هست و بس». این گزاره چه استلزام‌هایی دارد؟ بی‌گمان، سرمایه‌داری معاصر به خود می‌بالد که نظمی جهان‌گستر خلق کرده است؛ مخالفان آن نیز از فرآیند نوعی «دگر جهان‌گستری» سخن می‌گویند. [4] مخالفان سرمایه‌داری معاصر اساساً سیاست را وسیله‌ای عملی تعریف می‌کنند برای گذار از جهان آن‌گونه که هست به جهان آن‌گونه که آرزو داریم باشد. ولی سوال این است: آیا سوژه‌ها یا کنش‌گران بشری در جهانی واحد به سر می‌برند؟ «جهان وحدت‌یافته» برآمده از فرآیند جهان‌گستری هیچ نیست مگر دنیای چیزهای فروشی و نشانه‌های پولی، جهان سفته و کالا، همان بازار جهانی که مارکس پیش‌بینی کرده بود. اکثریت قاطع مردم جهان در بهترین حالت دسترسی محدودی به این جهان دارند. درهای این جهان به روی اکثر آدمیان بسته است و غالباً به معنای واقعی و نه مجازی کلمه.

قرار بود فروریختن دیوار برلین علامت ظهور جهان وحدت‌یافته آزادی و دموکراسی باشد. بیست سال پس از آن واقعه روشن شد که دیوار مقسم جهان فقط [نود درجه] چرخیده است. همان دیواری که زمانی شرق را از غرب جدا می‌کرد اینک شمال سرمایه‌سالار غنی را از جنوب فقیر و

محروم جدا می‌کند و تازه در سرتاسر جهان امروز دیوارهایی جدید در دست احداثند: بین فلسطینی‌ها و اسرائیلی‌ها، بین مکزیک و ایالات متحد، بین آفریقا و برون‌بوم‌های اسپانیا، بین لذات اغنیا و امیال فقرا، خواه دهقانان روستانشین و خواه تهیدستان شهری، ساکنان «هاولاه» (حلبی‌آبادهای برزیل)، «بنلیوها» (حومه‌های شهرهای فرانسه)، شهرک‌ها، خوابگاه‌ها، خانه‌های تصرف‌شده و محله‌های فقیرنشین و زاغه‌ها. بهای دستیابی به جهان وحدت‌یافته کذایی سرمایه همانا تقسیم سبعانه هستی و حیات بشری به ناحیه‌هایی است که با سگ‌های پلیس، برجک‌های دیدبانی، گشت‌های دریایی، سیم‌های خاردار و اخراج اتباع بیگانه از هم جدا شده‌اند. راستش را بخواهید، «مساله مهاجرت» از این حقیقت پرده برمی‌دارد که اگر از منظر انسانی بنگریم اوضاع و احوال کارگرانی که از کشورهای دیگر می‌آیند شاهد زنده‌ای است بر این مدعا که «جهان وحدت‌یافته» محصول فرآیند جهان‌گستری افسانه است و افسون.

وحدتی ناشی از اجرا

پس مساله سیاسی را باید وارونه گرداند. نمی‌توان از توافقی تحلیلی بر سر وجود جهانی واحد آغاز کرد و سپس با عنایت به خصوصیات آن بر پایه هنجارهای معین دست به عمل زد. اختلاف‌نظر نه بر سر کیفیات بلکه بر سر وجود است. در مواجهه با تقسیم‌تصنعی و جنایت‌بار جهان به دو نیمه - انحصالی که با اصطلاح «غرب» نامیده شده است - باید از همان ابتدا وجود جهانی واحد را به‌مثابه‌ی یک اصل موضوع و یک قاعده‌ی اساسی تصدیق کنیم. این جمله‌ی ساده که «فقط یک جهان هست» نتیجه‌ای عینی نیست، اظهاری «کرداری» یا «اجرایی» است [یا به تعبیری قسمی «عمل‌گفتاری» است]: ما تصمیم می‌گیریم که برای ما چنین باشد. پس برای وفا کردن به حکم مذکور، مساله بر سر وضوح‌بخشیدن به پیامدهایی است که از این اعلام ساده منتج می‌شوند.

نخستین پیامد اعلام مذکور، تصدیق این نکته است که همگان درست به همان جهانی تعلق دارند که خود من: آن کارگر آفریقایی که در آشپزخانه رستوران می‌بینم، آن کارگر مراکشی که دارد گودالی در راه حفر می‌کند، آن زن محجبه‌ای که دنبال بچه‌هایش در پارک می‌دود. در این جاست که باید تصور رایج دنیای وحدت‌یافته به‌وسیله‌ی اشیا و نشانه‌ها را وارونه سازیم و بر پایه موجودات زنده‌ای که همین‌جا و همین‌الان کار می‌کنند وحدتی بنا کنیم. این انسان‌هایی که به لحاظ زبان، لباس، مذهب، غذا، تحصیلات و نظایر این‌ها با من تفاوت دارند درست هم‌چون

خود من هستی و حیات دارند؛ و چون همانند من هستی و حیات دارند می‌توانم با ایشان بحث کنم. و ما می‌توانیم بر سر بعضی چیزها با همدیگر، هم‌چنان که با هر کس دیگر، توافق و اختلاف نظر داشته باشیم.

و در این‌جا، ایرادی مطرح خواهد شد که به تفاوت‌های فرهنگی مربوط می‌شود: دنیای «ما» از کسانی شکل می‌گیرد که ارزش‌های «ما» - دموکراسی، احترام به حقوق زنان و حقوق بشر - را می‌پذیرند. آنانی که فرهنگ‌شان با این فرهنگ ضدیت دارد در واقع جزوی از جهان ما نیستند؛ اگر می‌خواهند به دنیای ما بپیوندند باید که در ارزش‌های ما سهیم شوند. باید که در دنیای ما «ادغام» شوند. به قول جناب سارکوزی: «اگر خارجی‌ها می‌خواهند در فرانسه بمانند، باید به فرانسه عشق بورزند؛ وگرنه باید آن را ترک کنند و بروند». اما شرط گذاشتن نقداً به معنای زیرپا گذاشتن اصلی است که به موجب آن «برای مردان و زنان زنده فقط یک جهان هست و بس». بله، می‌توان گفت که به حساب آوردن قانون‌های هر کشور واجب است. شکی نیست؛ اما قانون نباید پیش شرط تعلق به جهان را تعیین کند. قانون صرفاً قاعده‌ای موقت است که در ناحیه‌ی خاصی از جهان یگانه‌ی ما حضور دارد. و از هیچ‌کسی نمی‌توان توقع داشت که به قانون عشق بورزد. از قانون فقط می‌توان اطاعت کرد. جهان یگانه‌ی زنان و مردان زنده ممکن است قانون‌هایی داشته باشد؛ اما نمی‌تواند پیش شرط‌هایی ذهنی یا «فرهنگی» برای هستی و حیات درون خود وضع کند - نمی‌توان کسی را واداشت که به زور هم‌رنگ جماعت شود. جهان واحد ما درست همان جایی‌ست که مجموعه بی‌حد و حصری از تفاوت‌ها در آن حضور دارد. به لحاظ فلسفی، این تفاوت‌ها نه تنها شکی در باب وحدت جهان ایجاد نمی‌کنند بلکه اصل هستی آن به‌شمار می‌آیند.

پس این پرسش پیش می‌آید که آیا هیچ چیز می‌توان یافت که بر این تفاوت‌های بی‌حد و حصر حاکم باشد. بسیار محتمل است که فقط و فقط یک جهان در کار باشد اما آیا این بدان معناست که فرانسوی‌بودن یا یک مراکشی ساکن فرانسه بودن یا مسلمانی در کشوری دارای سنت‌های مسیحی بودن هیچ محلی از اعراب ندارد؟ و آیا دوام این قسم هویت‌ها را باید یک نوع مانع تلقی کرد؟ ساده‌ترین تعریف «هویت» عبارت است از سلسله خصوصیات و صفاتی که یک فرد یا یک گروه «خویشتن» خویش را در سایه آن‌ها باز می‌شناسد. ولی این خویشتن چیست؟ چیزی است که در جمیع خاصیت‌های سرشت‌نمای هویت کمابیش ثابت می‌ماند. پس می‌توان گفت هویت عبارت است از کلی متشکل از خواصی که پشتوانه یکسان‌ماندن اند. فی‌المثل، هویت یک هنرمند چیزی است که یکسان‌ماندن یا ثبات سبک او را برپایه آن می‌توان بازشناخت؛ هویت فرد

همجنس خواه از هر آن چیزی تشکیل می شود که با یکسان ماندن مصداق بالقوه میل او گره خورده است؛ هویت یک جماعت خارجی در یک کشور عبارت از آن چیزی است که عضویت در آن جماعت را می توان به باری آن باز شناخت: زبان، حرکات سر و دست، عادات لباس پوشیدن و غذا خوردن و... هویت که بر این پایه به وسیله ی پاره ای ثابت ها تعریف می شود از دو جهت با تفاوت نسبت دارد: از یک طرف، هویت آن چیزی است که با بقیه متفاوت است؛ از طرف دیگر، هویت آن چیزی است که تفاوت نمی یابد و ثابت می ماند. اظهار هویت دو جنبه ی دیگر هم دارد. جنبه اول سلبی است: من شدیداً معتقدم که دیگری نیستم، از فرط استیصال اصرار می کنم که هم رنگ جماعت نیستم. و غالباً گریزی از این نیست، آن هم به رغم اقتضانات سلطه جویانه ای چون وجوب ادغام شدن. کارگر مراکشی با شدت وحدت پای می فشارد که سنت ها و عادات های او با آداب و سنن اروپایی های خرده بورژوا فرق می کند؛ و حتی ویژگی های سرشت نمای هویت مذهبی یا سنتی خویش را تقویت خواهد کرد. جنبه دوم مستلزم رشد درونی هویت در چارچوب یک وضعیت جدید است — تا حدودی شبیه به حکم بلند آوازه ی نیچه که «بشو هر آنچه هستی». کارگر مراکشی آنچه را مقوم هویت فردی اوست — خواه در متن جامعه و خواه در چارچوب خانواده — ترک نمی کند؛ ولی همه ی این ها را آهسته آهسته، به شیوه ای خلاق، با جایگاهی که خود را درون آن می یابد وفق خواهد داد. او به این قرار آنچه را هست — کارگری مراکشی در پاریس — ابداع خواهد کرد، نه از طریق هیچ گونه گسست درونی بلکه از طریق قسمی بسط و توسعه هویت.

پیامدهای سیاسی این اصل موضوع که «فقط یک جهان هست» موجب استحکام وجه کلی و جامع هویت ها خواهد شد. یک مثال — آزمونی محلی — می تواند نشستی باشد که اخیراً در پاریس برگزار شد و در آن کارگران بدون مجوز و اتباع فرانسوی گرد هم آمدند تا خواستار لغو قانون های ایدایی، سرکوب های پلیسی و اخراج اتباع بیگانه شوند و این که کارگران خارجی به صرف حضورشان به رسمیت شناخته شوند، این که هیچ کس حضورش نامشروع یا غیرمجاز تلقی نشود — همه ی خواسته هایی که برای مردمی که اساساً در یک وضعیت حیاتی واحد به سر می برند، مردمی که به یک جهان تعلق دارند، مطالباتی بس طبیعی اند.

زمان و شجاعت

در نمایشنامه *مده‌آ* اثر پیر کرنی [که آن را با الهام از تراژدی *مده‌آی* سنکا در 1635 نگاشت]، هنگامی که ندیمه مده‌آ از او می‌پرسد، «با این همه شوربختی، برای تو چه برجای خواهد ماند؟» او در پاسخ می‌گوید: «خودم! آری، خودم و همین مرا بس». آنچه مده‌آ از کف نمی‌دهد شهامت است، شهامت آن که خود تقدیر خویش را رقم بزند؛ و به گمان من، شهامت مهم‌ترین فضیلت در برابر سردرگمی غالب بر زمانه ماست. لکان نیز در بحث از درمان روان‌کاوانه ناتوانی و رنجوری ناشی از افسردگی می‌پرسد: آیا روند این درمان لاجرم به بحث‌های عظیم دیالکتیکی راجع به شجاعت و عدالت، بر اساس الگوی مکالمات افلاطون، نخواهد انجامید؟ وقتی سقراط در رساله‌ی مشهور افلاطون در باب شجاعت از ژنرال لاکس درباره‌ی معنای شجاعت می‌پرسد، ژنرال پاسخ می‌دهد: «شجاعت زمانی است که کسی در برابر دشمن مردانه می‌ایستد و نمی‌گریزد.» و البته سقراط از این پاسخ چندان خرسند نمی‌شود و مؤدبانانه به ژنرال گوشزد می‌کند: «این که گفתי مثال خوبی از شجاعت است. [آری، هر کس در برابر دشمن پایداری ورزد و نگریزد شجاع است] ولی مثال با تعریف فرق می‌کند.» حال می‌خواهم مثل ژنرال لاکس دل به دریا بزنم و تعریف خودم را از شجاعت ارایه کنم.

اولاً، من مقام شجاعت را به منزله‌ی قسمی از فضیلت نگاه خواهم داشت — یعنی نه یک تمایل باطنی بلکه چیزی که خود را بنا می‌کند، چیزی که آدمی در مقام عمل آن را بنا می‌کند. بنابراین شجاعت فضیلتی است که خود را به میانجی پایداری و استقامت بر سر امر محال جلوه‌گر می‌سازد. شجاعت در برخورد و رویارویی گذرا با امر محال خلاصه نمی‌شود: این تهور است نه شجاعت، تهور همراه در قالب نوعی ژست [5] تصویر شده است نه به صورت نوعی فضیلت: لحظه‌ای که کسی رو در رو با امر محال برخورد می‌کند. فضیلت شجاعت خود را از طریق استقامت در متن امر محال بنا می‌کند؛ زمان ماده‌ی خام این فضیلت است. آنچه شجاعت می‌طلبد عمل کردن است در چهارچوب دیمومت یا زمانی (*duree*) متفاوت، زمانی متفاوت با زمانی که قانون جهان بر ما تحمیل می‌کند. نقطه‌ای که می‌جوییم باید لحظه‌ای باشد که بتواند با نظم دیگری از زمان پیوند برقرار کند. آنان که اسیر نظم زمانی تحمیل شده از سوی نظام سلطه‌اند همیشه آماده‌اند تا، هم‌چون بسیاری از هواخواهان و سرسپردگان حزب سوسیالیست، به صدای بلند اعلام کنند: «12 سال با شیراک تا کردیم و حالا باید منتظر دور بعدی انتخابات باشیم. 17 سال؛ شاید 22 سال؛ اصلاً تمام عمر!» در بهترین حالت، اینان افسرده و سردرگم خواهند شد؛ و در بدترین حالت حقه‌بازانی موش‌صفت.

از بسیاری جهات، ما امروز به مسایل قرن نوزدهم نزدیک‌تریم تا به تاریخ انقلابی قرن بیستم. طیف وسیعی از پدیده‌های قرن نوزدهم دم‌به‌دم تکرار می‌شوند: فقیرنشین‌های پهناور؛ گسترش نابرابری‌ها؛ انحلال سیاست در فرآیند «بندگی ثروت» و «نوکری سرمایه»؛ پوچ‌گرایی فزاینده جوانان؛ نوکرسفتی بخش وسیعی از روشنفکران؛ تنگ‌شدن میدان آزمون‌گری برای گروه‌های معدودی که به دنبال راه‌هایی برای به تماشا گذاشتن فرضیه‌ی کمونیسم می‌گردند... و بی‌شک به همین سبب است که، همانند سال‌های پیکار در قرن نوزدهم، محل نزاع نه پیروزی فرضیه‌ی کمونیسم بلکه شروط امکان هستی و بقای آن است. در خلال دوره‌ی فترتی که نیروهای ارتجاعی دست بالا را دارند، رسالت ما این است: باید از طریق ترکیب فرآیندهای فکری - که همواره خصلتی همه‌شمول یا کلی دارند - و تجربه‌های سیاسی، که همواره خصلتی محلی یا استثنایی و تکین و با این همه قابل انتقال به دیگر تجربه‌ورزان و مبارزان سیاسی دارند، هستی و حیات فرضیه‌ی کمونیسم را تجدید کنیم، هم در عرصه آگاهی خویش و هم بر پهنه خاک (در وضعیت‌های انضمامی و در میان مردم عادی).

پی‌نوشت‌ها:

[1]. کانت در مبحث «جدل» یا «دیالکتیک» در نقد عقل محض از ایده‌ها یا «صور عقلی» به منزله «معانی پیشینی» یاد می‌کند که «نه از تجربه انتزاع شده و نه به آن قابل اطلاق» است. فی‌المثل، ایده‌ی نفس (soul) به راه‌بردن پژوهش‌های تجربی ما در روان‌شناسی یاری می‌رساند. ایده‌ی جهان شالوده فیزیک را می‌ریزد و ایده‌ی خدا مبنای وحدت‌یابی این دو شاخه علوم طبیعی در قالب یک «علم» متحد است. در هریک از این موارد، ایده‌ی تنظیمی به ما اجازه می‌دهد وحدت نظام‌مندی را (البته به صورت ظنی) تصور کنیم که سودایش را در سر داریم و آن را در کاوش‌های تجربی پیش‌فرض می‌گیریم. - م

[2]. نظامی تک‌حزبی که در آن فقط حزب حاکم اجازه فعالیت موثر دارد و بر کلیه شوون زندگی مسلط است. - م

[3]. «بندگی ثروت» یا «خدمت‌گزاری در پیشگاه پول» از نظر لکان قاعده اصلی در سیاست و جامعه‌ی معاصر شده است. لکان از تعبیر service of goods هم استفاده می‌کند: بندگی مواهب و نعمات خصوصی، خانوادگی، تجاری، حرفه‌ای و اجتماعی. - م

[4]. اصطلاح alter-globalization اشاره دارد به جنبشی اجتماعی که خواستار عدالت جهان‌گستر است و از تعاون و تعامل جهانی دفاع می‌کند اما با آثار و عواقب منفی جهان‌گستر شدن اقتصاد مخالف است چون معتقد است اقتصاد سرمایه‌داری به قیمت زوال ارزش‌های انسانی نظیر حمایت از نیروی کار،

حمایت از فرهنگ‌های بومی و حقوق بشر، صیانت از محیط زیست و اقلیم‌های طبیعی و نقض عدالت اقتصادی، جهانی شده است. نام این جنبش به طور تحت‌اللفظی «دگر جهان‌گستری» ترجمه می‌شود، چون شعارش این است که «جهانی دیگر امکان‌پذیر است». – م

[5]. اصطلاح Posture، به معنای حالت بدن یا طرز ایستادن – م

منبع:

Alain Badiou, The Communist Hypothesis, *New left Review* 49, Jan. Feb. 2008, pp. 29-42.

