



رسوایی دائمی

دانیل بن سعید

ترجمه: درنا مشیر

تئاتر سایه‌ها

پایان خیز بلند توسعه در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم، فاش شدن وسعت گولاگ شوروی، جراحی کامبوج، سپس انقلاب ایران و شروع ارتجاع نئولیبرالی: از سری تغییراتی بودند که در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ در صحنه‌ی جهانی آغاز شدند. قهرمانان جنگ سرد _ سرمایه‌داری علیه کمونیسم، امپریالیسم علیه آزادسازی ملی _ کم کم از روی بیلبوردها ناپدید شدند و نبرد قرن جدید بین دموکراسی و توتالیتریسم با بوق و کرنا جار زده شد. واقعا این بیشتر شبیه به بازگرداندن سلطنت فرانسوی بود، چرا که با استفاده از واژه‌ی دموکراسی به ظهور یک ترمیدور تمام نشدنی، ردای نخنمای مشروعیت پوشاندند. با این حال مثل الان، لیبرال‌های ظفرمند به بد گمانی مخفی خود

نسبت به شبیح حاکمیت مردمی که در زیر سطح آرام فرمالیسم دموکراتیک در تکاپو بود، چسبیدند. توکویل در سال ۱۸۵۳ نوشت: "من منطق عقلانی برای نهادهای دموکراتیک را قبول دارم، اما به طور غریزی یک اشرافزاده هستم، به این معنا که جماعت را خوار می‌دانم و از آن ترس دارم. من از صمیم قلب به آزادی عشق می‌ورزم و به حقوق احترام می‌گذارم، ولی نه به دموکراسی." ^۱ ترس از توده‌ها و علاقه‌ی شدید به نظم و قانون، پایه‌های واقعی ایدئولوژی لیبرال هستند که برای آن اصطلاح دموکراسی در مجموع چیزی غیر از نقابی نمایشی برای استبداد بازار و رقابت سالم آن نیست.

بنابر این، در تئاتر سایه‌های قرن اخیر، دو انتزاع _ دموکراسی و توتالیتراریسم _ در جدال با یکدیگر فرض شده بودند، و بهای این سرکوب تضادهای فعال پشت هیبت هر یک از آنها بود. هانا آرننت کمی محتاطتر، تاکید می‌کرد که "هر شباهتی در میان باشد، تفاوت‌ها اساسی و حیاتی هستند." تروتسکی به خوبی هینتر و استالین را "ستاره‌های دوقلو" توصیف می‌کرد و دولتی‌سازی (اتاتیزاسیون) جامعه را به مثابه شکلی از توتالیتراریسم بوروکراتیک درک می‌کرد که شعار آن می‌توانست این باشد: «جامعه من هستم». ولی او هرگز از تفاوت‌های اجتماعی و تاریخی که بدون آنها دیگر سیاست انضمامی امکان‌پذیر نیست، غافل نشد.

به واسطه‌ی یکی از طنزهایی که تاریخی پر تجمل دارد دموکراسی به ظاهر بر همزاد شریک خود پیروز گشت؛ حتا وقتی شرایطی که توانسته بود همگوه‌ری آزادی‌های عمومی و سرمایه‌گذاری آزاد را جلوه دهد، رو به زوال گذاشته بود. طی «دهه‌ی سی شکوهمند»، به نظر می‌رسید وصلت‌های اردولیرال دموکراسی پارلمانی و «اقتصاد اجتماعی بازار»، وعده‌ی آینده‌ای کامیاب و پیشرفتی نامحدود را می‌دهند، و در ضمن خطر بازگشت شبیحی را که از ۱۸۴۸ در جهان پرسه می‌زند، دفع می‌کند. ولی بعد از بحران ۱۹۷۳_۱۹۷۴، خیز توسعه‌ی پس از جنگ دگرگون شد و پایه‌های آنچه را که برخی آن را توافق فوردیست (یا کینزی) و دولت اجتماعی (یا "رفاه") می‌خواندند، سست کرد.

با شکست استبداد بوروکراتیک و سوسیالیسم "واقعی" ناموجود دال شناور دموکراسی، مترادفی شد برای غرب ظفرمند؛ ایالات متحده‌ی فاتح، بازار آزاد و رقابت سالم. در همان زمان، یورشی قانون‌مند به همبستگی‌ها و حقوق اجتماعی و همه‌ای بی سابقه برای خصوصی کردن جهان، موجب آب رفتن بی وقفه‌ی عرصه‌ی عمومی شد. بدین ترتیب هراسی که پیش از آن توسط هانا آرننت ابراز شده بود، تائید می‌شد. هراس از آن که سیاست در معنای تکثر متعارض از جهان محو شود و جای آن را مدیریت بی روح امور هستی‌ها بگیرد.

بازگشت چوپان‌های خوب

پیروزی دموکراسی که همه جا به طور گسترده‌ای جار زده شده بود، خیلی زود نفرتی بی پرده را بر ضد این دموکراسی آشکار کرد، مانند آنچه نزد توکویل شاهد بودیم. در نتیجه دموکراسی تنها تجارت آزاد و گردش آزاد سرمایه‌ها نبود: این همچنین بیان‌کننده‌ی یک اصل برابری‌خواهانه‌ی مختل شده نیز بود. یک بار دیگر، از امثال آلن فینکلکروت (Alain Finkelkraut) و ژان کلود میلنر (Jean- Claude Milner) و دیگران گفتارهای نخبه‌گرایانه‌ی یک حلقه‌ی محدود را شنیدیم که دلواپس عدم تعادل، ازدیاد و از حد گذشتن شمارگان [گله] هستند.

بار دیگر شنونده‌ی رجزخوانی سلسله‌مراتب‌های تبارشناختی و نجیب‌زادگی انتخاب الهی علیه برابری شهروندی موجود در یک قلمرو مشترک بودیم. بار دیگر از ستایش حکمت متعادل در تضاد با ناهنجاری‌ها و "گرایش‌های جنایتکارانه‌ی دموکراسی" شنیدیم. شاهد برخاستن تمام حافظان نظم خانوادگی، نظم اخلاقی و نظم آموزشی، دیگر نه به نام دموکراسی که به نام جمهوری اثبات‌گرا (پوزیتیویست) و "پیشرفت بر اساس نظم" بودیم. حافظانی که به یک باره گرد هم آمدند تا «بر این دلهره فایق آیند که دموکراسی نام‌ناپذیر نه شکل جامعه‌ی سرکش نسبت به دولت خوب و مطابق با امر بد بلکه خود اصل سیاست باشد، اصلی که سیاست را با بنیاد نهادن دولت خوب بر پایه‌ی بی بنیادی خودش برقرار خواهد کرد».^۴

این اتحاد مقدس "دموکرات‌های جمهوری‌خواه" در ۴ سپتامبر ۱۹۹۸ در لوموند، بیانیه‌ی شگفت‌آوری تحت عنوان ترسناک "دیگر وحشت نداشته باشیم" منتشر کردند. آخر وحشت از چه چیزی و چه کسی؟ از "کنش تشکیلاتی" و "گروه‌های اجتماعی" که زیاده از حد "مشتاق به اظهار خشم خود هستند" تا از اعمال قانون _ کدام قانون؟ _ جلوگیری کنند. این دموکرات‌های جمهوری‌خواه برای از بین بردن ترس خود از شیخ اجتماعی؛ یکصدا فراخوان به "رعایت اصول کهنه" دادند. آنها دست به دامان "قدرت‌های والاتبار، صالح و فرماندار" می‌شدند. آنها برای "خانواده‌ی ارزش باخته" و کمرنگ شدن شمایل‌های قیم‌بابانه‌ی "پدر" یا "ستوان" افسوس می‌خوردند. نفرت آنها از دموکراسی، سرگیجه‌ی ایشان را در برابر مشروعیت مشکوک هر قدرتی فاش می‌کرد و این اضطراب که یک حق جدید همواره در تضاد با حق موجود قرار گیرد را بر ملا می‌ساخت.

اختلال در دموکراسی بازاری

بعد از جمهوری‌خواهان با فضیلت، از این پس نوبت قهرمانان دموکراسی بازار است که ابراز نگرانی کنند. پیر روزان‌والون مرض دموکراتیک را تشخیص می‌دهد، که از علائم آن: "هتک حرمت کارکرد انتخابات"، "از بین رفتن مرکزیت قدرت اداری" و "ارزش‌زدایی از جایگاه مشاغل دولتی" است. پیروزی دموکراسی در مجموع چیزی جز یک مقدمه برای اضمحلال آن نمی‌توانست باشد: «پیش از این هرگز چنین مرز باریکی

بین اشکال توسعه‌ی مثبت آرمان دموکراتیک و شرایط خارج شدن آن از ریل وجود نداشت». ^۵ مقابله با "انحراف‌های خطرناک" به سمت امر ضدسیاسی و سیاست‌زدایی تنها با "تاکید بر وجه مشخص سیاسی دموکراسی" امکان‌پذیر است.

روزان‌والون با مشاهده‌ی این امر که "جامعه بیشتر و بیشتر از اجتماعات فلاکت‌ها، همانندی‌ها، موقعیت‌ها و همراستایی میان تاریخ‌ها تشکیل شده است"، بر اهمیت فزاینده‌ی ترحم و قربانی پافشاری کرد. در این سرشماری‌ها طبقات اجتماعی از واژه‌نامه‌ها محو می‌شود، مانند اینکه حذف آنها، یک تقدیر جامعه‌شناختی برگشت‌ناپذیر بود و نه نتیجه‌ی یک کار سیاسی (ارتقای ایدئولوژیک و تقنینی فردگرایی رقابتی) بر روی امر اجتماعی. از این رو معمای حل نشدنی یک دموکراسی بدون کیفیت برای انسان‌های بدون کیفیت در شرایطی که روزان‌والون آن را مطرح می‌کند، بدین شرح است: چه باید کرد تا یک سیاست بدون طبقات، سیاستی بدون سیاست نباشد؟ فرو ریختن افق‌های انتظار وضعیت موجود، هم‌زمان موجب نابودی سیاست به مثابه عقل استراتژیک می‌شود و این تنها به نفع یگانه عقل ابزاری و مدیریتی است. پس جای تعجب ندارد که روزان‌والون در افزایش مسئولیت‌های انتصابی به جای مسئولیت‌های انتخابی و تکثیر "مقامات مستقل" به دنبال تکیه‌گاه‌هایی برای حفاظت از مشروعیت رای‌گیری می‌گردد.

شبح "دموکراسی واقعی"

عدم تعیین دال دموکراسی، منجر به ارائه‌ی تعارف مختلف و اغلب متضادی از این واژه می‌شود. که از آن جمله می‌توان به تعریف حداقلی و پراگماتیک ریمون آرون اشاره کرد: دموکراسی به مثابه "سازمان‌دهی رقابت مسالمت‌آمیز به قصد اعمال قدرت" است، که "آزادی‌های سیاسی" را پیش‌فرض می‌گیرد، آزادی‌هایی که بدون آنها "رقابت ناسالم است".^۶ در اینجا می‌بینیم که مدت‌ها پیش از آنکه معاهده‌ی از بین رفته‌ی قانون اساسی اروپا این اصطلاح را سر زبان‌ها بیندازد، "رقابت سالم" مفهومی مشترک برای بازی دموکراتیک پارلمانی و بازار آزاد بود. در این میان کلود لوفور می‌افزاید: چه کسی تکذیب می‌کند که "دموکراسی در پیوند با سرمایه‌داری است در عین آن که خود را از آن متمایز می‌کند"؟ البته، هیچ کس. تمام مشکل این است که مشخص کنیم دموکراسی در چه زمینه‌های تاریخی با سرمایه‌داری پیوند دارد، (ظهور تابعیت ارضی، سکولاریزاسیون قدرت و قانون، گذر از حاکمیت الهی به حاکمیت مردم و از سوژه‌ها به مردم) و در چه زمینه‌هایی از آن متمایز است، آن را نقد می‌کند و مرزهای آن را درمی‌نورد.

مارکس از سال ۱۸۴۳ در نقد فلسفه‌ی حق و دولت هگل به حل این مسئله می‌پردازد، نقدی که اغلب دچار بدفهمی شده است. در دست‌نوشته‌ی کرویزناخ (Kreuznach) او "به نظر می‌رسد اندیشه‌ای درمورد امر سیاسی و اندیشه‌ای در مورد دموکراسی به هم گره خورده‌اند."^۷ در حالی که توکویل دموکراسی را به دولت ("دولت دموکراتیک")

وصل می‌کند تا به طور بهتر آن را از انقلاب جدا کند، مارکس جوان تاکید می‌کند: "در دموکراسی واقعی، دولت سیاسی از بین می‌رود." بدین ترتیب خیلی زود و نابهنگام موضوع الغا یا امحای دولت پدیدار می‌شود. ولی این گفته که در "دموکراسی واقعی" دولت سیاسی ناپدید خواهد شد نه دلالت بر تجزیه‌ی امر سیاسی از امر اجتماعی دارد و نه دلالت بر گوهر لحظه‌ی سیاسی در شکل حامل امر کلی: "در دموکراسی هیچ کدام از لحظات معنایی را که به آنها ارجاع ندارد، نمی‌گیرند: در واقع هر کدام فقط لحظه‌ای از کل دموس (توده‌ی مردم) هستند." و سیاست در اینجا به مثابه هنر استراتژیک میانجی‌ها آشکار می‌شود.

این شهوذهای دوران جوانی مارکس پندارهایی موقتی نبودند که خیلی زود به سود رابطه‌ی تعارضی بین سلطه و بردگی کنار گذاشته شوند. "دموکراسی واقعی" هرگز به طور کامل فراموش نشد. میگل آبنسور (Miguel Abensour) می‌گوید، دموکراسی واقعی به عنوان "وجهی پنهان و نهفته" تداوم می‌یابد و مانند ریسمانی متون جوانی مارکس را به آثار او درباره‌ی کمون پاریس و نقد برنامه‌ی گوتا پیوند می‌دهد.

نادر بودن سیاست، تناوب دموکراسی؟

تضاد و ابهام ادعای دموکراتیک، با گواه جهانی‌سازی لیبرال عریان شدند. این جای تعجب ندارد که نقد و هم دموکراتیک، و نقد کارل اشمیت از ناتوانی پارلمانی، موفقیت بسیاری کسب کنند و آنها شروع به انتقام‌گیری از اخلاق‌گرایی بشردوستانه‌ی تا دیروز پیروز کردند^۱. این نقدهای رادیکال، نقاط اشتراک زیادی دارند که به نظر می‌رسد گاهی با هم اشتباه گرفته می‌شوند. ولی آنها اهداف متفاوت و حتی متضادی را دنبال می‌کنند.

نقد افلاطونی آلن بدیو از "جباریت اعداد" و اصل اکثریت، به این منجر می‌شود که او سیاست را در تضاد با "مواجهه‌ی بدون حقیقت تکثر نظرها" قرار دهد. نزد ژاک رانسیر دموکراسی به عنوان یک جنبش دائمی در حال گسترش در تضاد با فهم علوم سیاسی از دموکراسی به مثابه نهاد یا رژیم قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد هر دو در این ایده با هم اشتراک دارند که سیاست، در قامت یک استثنای رخدادی و نه در حوزه‌ی تاریخ و پلیس، امری نادر و متناوب است. رانسیر در مورد سیاست می‌گوید: "مقدار زیادی از آن وجود ندارد" و "همیشه محلی و موقتی است". هر دو یک نقد به انتخابات دارند و آن را عامل تقلیل مردم به شکل آماری آن می‌دانند. در این عصر ارزیابی همه‌جانبه که ما در آن زندگی می‌کنیم، که همه چیز باید قابل شمارش و اندازه‌گیری باشد، که تنها عدد زور قانونی دارد، که ارزش اکثریت برابر با حقیقت قلمداد می‌شود، این نقدها لازمند. ولی آیا کافی نیز هستند؟

فیلسوف شاه

"باید به شما بگویم که من به هیچ وجه به رای‌گیری همگانی به خودی خود احترام نمی‌گذارم؛ بلکه بستگی به تاثیر آن دارد. چرا باید به رای‌گیری همگانی فارغ از نتایج آن احترام گذاشت؟"^۹ ستیز آلن بدیو با قانون اعداد و رای‌گیری، مشخصاً یادآور آن است که اکثریت عددی هرگز نمی‌تواند گواه حقیقت و عدالت باشد. اما او چیزی درباره‌ی میثاق اجتماعی و فرمالیسم حقوقی نمی‌گوید، که بدون آن قانون به جبر و زور خالص و پلورالیسم به خودکامگی هر کس تقلیل می‌یابد.

نقد رادیکال بدیو، متکی بر این‌همانی دموکراسی با سرمایه‌داری صرف و محض و با هم‌ارزی بازاری است که بر حسب آن همه چیز هم‌ارز و هم‌ارزش است: «اگر دموکراسی نمایندگی است، نماینده‌ی سیستم عامی است که اشکال این نمایندگی را در بر دارد. به عبارت دیگر، نمایندگی در دموکراسی‌های انتخاباتی تنها به معنای نمایندگی توافقی سرمایه‌داری است که امروز "اقتصاد بازار" نام گرفته است. این فساد است که در این اصل دموکراسی وجود دارد، و بی دلیل نیست که مارکس به یک دیکتاتوری انتقالی می‌اندیشید که در تضاد با چنین دموکراسی‌ای قرار می‌گیرد، و آن را دیکتاتوری پرولتاریا می‌نامید. "دیکتاتوری" کلمه‌ی سهمگینی است ولی نیرنگی که در دیالکتیک موجود بین نمایندگی و فساد وجود دارد را نمایان می‌کند».^{۱۰} برای مارکس دیکتاتوری معکوس دموکراسی نبود، و عبارت "دیکتاتوری دموکراتیک" لنین نیز ترکیبی متناقض نبود.

نزد بدیو زنجیره‌ی فصل‌های تاریخی، از مشاهده ناشی می‌شود. چنان چه گویا در گسترش و پایان هر فصل، که متکی به وفاداری به یک رخداد گشایش‌گر است، جهت‌گیری‌ها و تصمیمات بازیگران اهمیت چندانی نداشته است.

«دشمن دموکراسی، استبداد حزب واحد نبود (که اشتباها به آن توتالیترالیسم می‌گویند)، مگر تا آنجا که این استبداد به یک فصل اول ایده‌ی کمونیستی پایان می‌داد. تنها مسئله‌ی واقعی گشودن فصل دوم این ایده است، که آن را از طرقتی غیر از تروریسم بوروکراتیک، بر برخورد منافع چیره گرداند. به طور خلاصه، در مجموع تعریفی جدید و عملی جدید از آنچه که "دیکتاتوری" پرولتاریا نامیده شده است».

وقتی تاملی انتقادی، تاریخی و اجتماعی درباره‌ی فصل‌های گذشته وجود ندارد، این تازگی نامتعیین به جایی نخواهد رسید و تنها می‌تواند ما را به آزمایشی در آینده رجوع دهد. این حالتی خواهد شد که هر چند "هیچ چیز بدون انضباط انجام نخواهد شد" ولی "باید بر مدل انضباط نظامی چیره شد".^{۱۱} در همین مقاله، بدیو به مرحله‌ی سوم کمونیسم می‌پردازد، مرحله‌ی "متمرکز بر پایان تفکیک سوسیالیستی، نفی خودمداری‌های مطالبه‌محور، نقد انگیختار هویت و پیشنهاد یک انضباط غیر نظامی". این انضباط غیر نظامی باید بر چه چیز تکیه کند؟ معلوم نیست. در غیاب توافقی که به صورتی

دموکراتیک با هدف انجام پروژه‌ی مشترک به دست آمده باشد، احتمالاً این انضباط تنها می‌تواند بر یک ایمان مذهبی یا یک دانش فلسفی و گفتار حقیقت آنها متکی باشد.

برخلاف مارکس، بدیو در بطن تناقض مضمون دموکراتیک نمی‌ایستد تا با ضربه از درون آن را از هم بپاشد. او صاف و ساده از این مضمون گسست می‌کند: «این نکته اساسی است: فرضیه‌ی کمونیستی اصلاً با فرضیه‌ی دموکراتیک و پارلمانتاریزم معاصر که به آن می‌انجامد، مطابقت ندارد. فرضیه‌ی کمونیستی تاریخی دیگر و رخدادهایی دیگر را شامل می‌شود. ماهیت آن چیزی که مهم و آفرینشگر جلوه می‌کند و از طریق فرضیه‌ی کمونیستی توضیح داده می‌شود، با آن چه که تاریخ‌نگاری بورژوا دموکراتیک گزینش می‌کند، فرق دارد. دقیقاً به همین دلیل است که مارکس ... از هرگونه سیاست‌ورزی دموکراتیک فاصله می‌گیرد و با توجه به درس‌های کمون پاریس بر این امر تاکید می‌کند که دولت بورژوایی، هر چقدر هم دموکراتیک باشد، سزاوار تخریب است.»^{۱۲} ولی بعد از تخریب چه؟ لوح سپید، صفحه‌ی خالی، آغازی مطلق در شرایط محض رخدادی؟ چنان که گویا انقلاب مجموعه‌ی رخداد و تاریخ، عمل و فرایند، امر پیوسته و امر منقطع را در هم نمی‌یافت. چنان که انگار ما همیشه از میانه آغاز نمی‌کردیم. سوالی که توسط بدیو بی جواب باقی می‌ماند استالینسم و مائوئیسم است _ البته بدون یکسان پنداشتن این دو_ . او در جزوه‌ی ضد سارکوزی خود می‌نویسد: "به درستی باید گفت که در زمان استالین، وضع سازمان‌های سیاسی کارگری و مردمی بی نهایت بهتر از امروز بود و سرمایه‌داری تا این حد متکبر نبود. حتی قابل مقایسه با امروز نبود." بی شک بدیو با این فرمول قصد تحریک داشت، اگر بحثی در این نباشد که احزاب و سندیکاهای کارگری "در زمان استالین" قوی‌تر بودند با این مشاهده‌ی ساده نمی‌توان گفت که این امر به یمن استالین بوده است یا برخلاف میل او یا از همه مهم‌تر اینکه سیاست او چه هزینه‌هایی برای جنبش‌های رهایی داشته و همچنان دارد. بدیو در مصاحبه‌اش با لیبراسیون محتاط‌تر است: "من تنها دلیلی که کلاهم را به احترام استالین بر می‌دارم این است که او ترس را به جان سرمایه‌دارها می‌انداخت". این میزان احترام هم زیادی است. آیا این استالین بود که سرمایه‌داران را می‌ترساند، یا چیز دیگری، همچون مبارزات بزرگ کارگری دهه‌ی ۱۹۳۰، یا شبه نظامیان کارگر آستوریاس و کاتالون، و یا تظاهرات جبهه‌ی مردمی، و در مجموع ترس از توده‌ها؟ در برخی موارد، نه تنها استالین چنین ترسی را به جان سرمایه‌داران نینداخت، بلکه در وقایع می ۱۹۳۷ در بارسلون، پیمان آلمان و شوروی، تقسیم بزرگ در یالتا و یا خلع سلاح کردن مبارزان یونانی یاری‌رسان آنها نیز بود.^{۱۳}

انتقاد بدیو از استالینسم در یک سوال از متد آن خلاصه می‌شود: "نمی‌توان کشاورزی و صنعت را با روش‌های نظامی اداره کرد و نمی‌توان جامعه را با خشونت دولتی منفعل

کرد. چیزی که باید مورد اتهام قرار گیرد انتخاب سازمان‌دهی حزبی است، که به آن شکل _ حزب هم می‌توان گفت." بنابر این او با نقد سطحی اوروکمونئیست‌های سرخورده همراه می‌شود، که با شانه خالی کردن از بررسی و سنجش امر نوین تاریخی، تراژدی قرن را به گردن شکل حزبی و یک روش سازمان‌دهی انداختند. بنابر این آیا چشم پوشی کردن از "فرم حزبی" کافی است؟ انگار که رویدادی به مهمی یک ضد انقلاب بوروکراتیک که به بهای میلیون‌ها مرده و دیپورت شده را در بر داشته است، پرسش‌های دیگر را در باب نیروهای اجتماعی مشغول به کار، روابطشان با بازار جهانی، اثرات تقسیم اجتماعی کار، فرم‌های اقتصادی گذار و نهادهای سیاسی بر نمی‌انگیزد. اگر حزب‌ها مشکل نبودند و عنصری از راه حل بودند چه؟

"مازاد دموکراتیک" تقلیل‌ناپذیر

روزنامه نگاران نادان و/یا تنبل، به واسطه‌ی یک سوءتعبیر مطلق گرایش ژاک رانسیر به "مازاد دموکراتیک" را با "دموکراسی مشارکتی" محدود به خورشت سگولن رویال اشتباه گرفته‌اند. بر خلاف "نظم عادلانه"ی رویال، برای رانسیر دموکراسی فرمی از دولت نیست. بلکه "پیش از هر چیز شرط متناقض سیاست است. نقطه‌ای که در آن هر مشروعیتی به مصاف غیاب مشروعیت پیشینش می‌رود، به مصاف احتمال‌پذیری برابری که خود پشتوانه‌ی احتمال‌پذیری نابرابری نیز هست." این "کنشی است که بدون وقفه انحصار زندگی عمومی را از حکومت‌های الیگارشیک و هرگونه قدرتی بر زندگی‌ها را از ثروت منفصل می‌کند."^{۱۴} این "نه شکلی از حکومت است و نه سبکی از زندگی اجتماعی"، بلکه "حالتی از سوژه‌شدگی است که از طریق آن سوژه‌های سیاسی وجود دارند" و "فرض آن جدا ساختن اندیشه‌ی سیاست از اندیشه به قدرت است."^{۱۵} این "یک رژیم سیاسی نیست بلکه خود نهاد سیاست است."

در سمینار در سُرِیزی رانسیر به خاطر نداشتن پاسخی عملی برای پرسش‌های استراتژیک سازمان و حزب سرزنش شد. او در جواب گفت که "هیچ وقت علاقه‌ای به فرم سازمانی تشکل‌های سیاسی نداشته است."^{۱۶} برای رانسیر در فاصله از هرگونه چپ‌گرایی سوداگرانه، "اندیشیدن به سیاست ابتدا به مثابه تولید نوعی تاثیر" به مثابه "تائید یک توانایی" و "پیکربندی دوباره‌ی قلمرو امر دیدنی، امر اندیشیدنی و امر ممکن" اهمیت دارد. بعدها در مصاحبه‌ای دیگر جوانب مختلف موضع خود را توضیح می‌دهد: "بحث بر سر بی اعتبار کردن اصل سازمان‌دهی و اعطای ارزشی مطلق به صحنه‌های انفجاری نیست. گفتار من خارج از هرگونه جدل یا ضدیت بین سازمان‌دهی و خودجوش بودن است."^{۱۷} او پیش از هر چیز قصدش بازاندیشی در معنای سیاست است: "سیاست در معنای دقیق، آنارشیک است". یعنی بدون بنیاد اولیه.

امحای دولت و/یا سیاست

آگنس هلر (Agnes Heller) و فرنک فهر (Ferenc Feher) با بهره‌گیری از تجربیات انقلاب مجارستان در سال ۱۹۵۶ و استبداد بوروکراتیک در اروپای شرقی، ضمن مبارزه‌ی مداوم با بت‌واره‌گی دولت "چشم‌انداز اتوپایی و الغای کامل دولت و نهادهای وابسته‌اش" را رد می‌کردند. این "نه تنها اقدامی غیرممکن است" بلکه اتوپایی است که مانع از اندیشیدن، "به مدل‌های آلترناتیو دولت و نهادهایی است که در آنها بیگانگی به تدریج کاهش خواهد یافت"، نیز خواهد شد. "اگر دولت، جامعه را در خود ببلعد"، آزادی‌های دموکراتیک محکوم به نابودی هستند. و "از آنجا که نمی‌توان جامعه‌ای را تصور کرد که به ظهور رساننده‌ی یک اراده‌ی همگن باشد، ما باید سیستمی از قراردادها را در نظر داشته باشیم که تضمین کند اراده و منافع همه در آن در نظر گرفته می‌شود. از این رو آنچه را که ما باید در چشم‌انداز خود قرار دهیم، شکل انضمامی اعمال دموکراسی است."^{۱۸}

همان‌طور که می‌دانیم، نقد توتالیتاریسم بوروکراتیک به احزاب اوروکمونیزست دهه‌ی ۱۹۸۰ این فرصت را داد که از لحاظ تئوریک تبعیت بی‌قید و شرط خود را از دستورات سرمایه‌ی خیمه‌شب‌باز، توجیه کنند. این نقد در عین حال ابهامات و خطرات مربوط به صورت‌بندی مجدد مارکس از "امحای دولت" را برملا می‌کرد. مارکس درباره‌ی شش هفته آزادی کمون پاریس در بهار سال ۱۸۷۱ دقیقاً می‌نویسد: قدرت دولت "از این پس لغو شده است." لغو؟ کلمه‌ی لغو در اینجا اغراق‌آمیز است. به نظر می‌رسد این با جدل مارکس علیه پرودن و باکونین و مخالفت وی با این ایده که الغای کار مزدی و دولت به صورت دستوری قابل اجرا باشد، در تناقض است. بنابراین بحث بیشتر بر سر یک فرایند است که باید شرایط امکان آن را با کاهش زمان کار، تغییر روابط مالکیت و اصلاح رادیکال در سازمان‌دهی کار، فراهم آورد. از این روست که اصطلاحات انقراض یا امحای (دولت) درست مانند "انقلاب مداوم" اصطلاحاتی هستند که بر یک فرایند دلالت می‌کنند و تاکید را بر روی پیوند بین عمل و طول مدت قرار می‌دهند.

امحای دولت نباید به مثابه انحلال و ادغام تمام کارکردهای آن در خودگردانی اجتماعی یا در "اداره‌ی ساده‌ی امور" تفسیر شود. برخی "کارکردهای محوری" باید همچنان وجود داشته باشند، اما به مثابه کارکردهای عمومی تحت کنترل مردمی. بنابراین امحای دولت به معنای امحای سیاست یا انقراض آن در مدیریت عقلانی صرف جامعه نیست. این همچنین می‌تواند به معنای گسترش دامنه‌ی مبارزه‌ی سیاسی از طریق بوروکراسی‌زدایی نهادها و شور و مشورت دائم در مورد مسائل عمومی باشد. این تفسیر در مقدمه‌ی انگلس بر ویرایش ۱۸۹۱ [جنگ داخلی در فرانسه‌ی مارکس] تایید می‌شود: او می‌نویسد، پرولتاریا، نخواهد توانست از گاز زدن مضرترین جنبه‌های دولت خودداری کند، تا وقتی

که "نسلی که در شرایط اجتماعی جدید و آزاد رشد کرده، در وضعیتی باشد که خود را از چنگ تمام خرت و پرت‌های دولت خلاص کند." این بحث اعلام انتزاعی الغای دستوری دولت نیست، بلکه بحث فراهم آوردن شرایطی است که امکان عبور از خرت و پرت‌های بوروکراتیک دولت را مهیا کند. بنابراین تسخیر قدرت تنها قدم اول است، یک آغاز، شروع یک فرایند و نه سرانجام آن.

تقصیر از روسو است؟

تضادهای موثر دموکراسی (نه تناقض‌هایش/ که پیش از این نوربرتو بوبیو در مورد آن می‌نوشت) در بن‌بست‌های منطقی قرارداد اجتماعی ثبت شده‌اند. درست از لحظه‌ای که فرض روسو مبنی بر اینکه "زور موجد حق نیست" و "ما مجبور به پیروی از قدرت‌های مشروع هستیم" را بپذیریم، مسئله‌ی بنیاد مشروعیت و تنش لاینحل بین قانونیت و مشروعیت پیش می‌آید. همیشه راه فراخواندن از یکی به دیگری گشوده است. نمی‌توان از حق قیام که در قانون اساسی سال II [معادل سال‌های ۱۹۷۴ - ۱۹۷۳ در تقویم جمهوری فرانسه] ثبت شده است، ترجمه‌ای حقوقی به دست داد.

اگر آزادی "تبعیت از قانونی است که افراد برای خود تجویز کرده‌اند"، مستلزم نفی خود می‌شود، به عبارتی دیگر "بیگانگی کامل" هر یک از اعضا با حقوقشان در قبال کل اجتماع، چون "هر کس با وقف خود برای همه‌گان در واقع خود را وقف هیچ‌کس نمی‌کند." هر کس با قرار دادن شخص و نیروی خود "تحت هدایت عالی اراده‌ی عمومی" و هر عضو با تبدیل شدن به "بخش تفکیک‌ناپذیر از کل"، یک شخص عمومی یا یک "بدن سیاسی" را برمی‌سازند که به آن وقتی منفعل است دولت و وقتی فعال است حاکم می‌گویند. اطاعت داوطلبانه از قانون غیر شخصی که برای همه‌گان معتبر است، بدین ترتیب جایگزین وابستگی شخصی و خودسرانه‌ی رژیم کهن می‌شود. ولی به بهای یک کل‌گرایی تشدید شده است که بلافاصله در تضاد با پیش‌فرض‌های لیبرال از قرارداد و فردگرایی تملک‌مابانه قرار می‌گیرد.

این تضاد فهم یک "دارایی عمومی" در تقابل با حق نامحدود تصاحب خصوصی ظاهر می‌شود. اگر دولت به موجب قرارداد اجتماعی ارباب تمام اموال اعضای خود باشد، این گونه می‌شود که هر فرد "به طور طبیعی نسبت به چیزی که نیاز دارد حق دارد" و "حق هر فرد خاص بر املاک خود تابع حق اجتماع بر همه چیز است." یا به قول هگل، "حق فلاکت بر حق مالکیت مقدم است." از این رو پیمان اجتماعی، یک برابری اخلاقی و مشروع را بین شهروندان "برابر به واسطه‌ی عرف و در حقوق" برقرار می‌کند. روسو یکی از اولین افرادی بود که با یک فراست نظری مسئله‌ی دموکراتیک را به مسئله‌ی مالکیت گره زد.

عمل شراکت یک "تعهد متقابل" است بین عموم و افراد خاص. فرض این حکم این است که هر طرف قرارداد با خودش نیز به عنوان عضوی از دولت و عضو حاکم قراردادی می‌بندد که به واسطه‌ی آن نسبت به یک کل که خود به آن تعلق دارد، متعهد می‌شود. اما به این ترتیب ماهیت "بدن سیاسی" مستلزم امری غیرممکن برای حاکم می‌شود: حاکم نمی‌تواند بر خودش قانونی را تحمیل کند که خود قادر به شکستن آن نیست: "هیچ‌گونه فضای قانون بنیادین اجباری برای بدن مردم نمی‌تواند وجود داشته باشد، و نه حتی قرارداد اجتماعی." به عبارتی دیگر، قرارداد همیشه قابل بازبینی و قدرت موسس همواره غیر قابل واگذاری است؛ به این ترتیب از نظر منطقی حق قیام زور قانون را پشت سر خود دارد.

آنچه که از این مسئله منتج می‌شود ناممکن بودن نمایندگی است چرا که "حاکم، به واسطه‌ی تنها چیزی که هست، همواره همان چیزی است که باید باشد". اگر حاکمیت تنها "اعمال اراده‌ی عمومی" باشد، در واقع نمی‌تواند واگذار شود. قدرت می‌تواند نمایندگی شود اما اراده نمی‌تواند. حاکم می‌تواند "به صورت بالفعل" و در زمان حال اراده کند، اما نه برای فردا، چرا که معنایی ندارد "اراده، خود را برای آینده به زنجیر بکشد." این بنیاد "دموکراسی بی واسطه" است که بر حسب آن حاکم "جز از طریق خودش قابل بازنمایی نیست"، دموکراسی بی واسطه‌ای که روزان‌والون امروز آن را به چالش می‌کشد.

معجزه‌ی غیر محتمل

البته که اراده‌ی عمومی "همیشه درست" و در صدد تامین فایده‌ی عمومی است ولی دلیل نمی‌شود که "شور و مشورت مردم همیشه همان درستی را داشته باشد": "مردم هرگز فاسد نمی‌شوند ولی اغلب فریب داده می‌شوند." از این رو هیچ تضادی در بطن مردم وجود ندارد، اما فریب، بازیچه قرار دادن و شست و شوی مغزی وجود دارد. این نسخه‌ی اصلی "تئوری‌های توطئه"ی معاصر است، که فاقد مفهوم اساسی ایدئولوژی است.^{۱۹} پس با نتیجه‌گیری منطقی، اگر "اراده‌ی عمومی می‌تواند به گمراهی کشیده شود" باید تنها دلایلش "خدعه‌ها" و "جناح‌بندی‌ها" باشد، یعنی توطئه‌های دشمنان مردم یا "شراکت‌های محدود و بخشی با هزینه‌ی شراکت بزرگ". از این رو، برای اینکه اراده‌ی عمومی به درستی خود را آشکار سازد، لازم است که هر گونه "شراکت بخشی" (هرحزبی!) در دولت طرد شود، تا این امکان فراهم آید که "هر شهروند تنها از طرف خودش نظر دهد". فورمولی که حاکی از یک اعتماد به سوژه‌ای است که آزاد و عقلانی فرض شده است، به راحتی به اعتماد به این امر تبدیل می‌شود که این مجموعه عقل‌ها در عقلی به حد اعلای خود می‌رسند که خیلی زود به عقل دولت تبدیل می‌شود.

با این حال نزد روسو، بلافاصله این اعتماد به وسیله‌ی این ایده تعدیل می‌شود که "اراده‌ی عمومی همیشه درست است" ولی "قضایوتی که آن را هدایت می‌کند، همیشه روشن

نیست". او برای پاسخ به این مشاهده‌ی مغشوش به جای تجربه‌ی متعارض، در تعلیم و تربیت و آموزش به دنبال جواب می‌گردد: وقتی که "مردم امر خیر را می‌خواهند اما آن را نمی‌بینند" به راهنماها نیاز دارند، به راهنماهایی که توانایی "نشان دادن مسیر درست" به آنها را داشته باشند!

بنابراین اراده‌ی عمومی در یک بن بست دموکراتیک شکست می‌خورد. برای وضع بهترین قواعد زندگی اجتماعی، یک فهم برتر مورد نیاز است، که بتواند تمام احساسات انسان‌ها را دیده باشد و هیچ یک از آنها را تجربه نکرده باشد. نوعی دوقلوی حقوقی _ اخلاقی جبر لاپلاسی. این دیدگاه دست‌نیافتنی تمامیت، از قانون‌گذار "یک انسان از هر جهت خارق‌العاده در دولت" می‌سازد، چون او که بر قوانین فرمان می‌راند نباید بر انسان‌ها فرمان براند. این قانون‌گذار باید به اقتدار فرمانی دیگر متوسل شود که قادر باشد "با خود همراه کند بی آنکه خشونت بورزد و بقبولاند بی آنکه متقاعد کند". به این ترتیب روسو برای خروج از آنچه که بعدها هانا آرنست "چرخه‌ی معیوب قانونی" خواند، گرفتار توسل به یک استعلا‌ی عرفی می‌شود، یک مذهب مدنی، که انگار قرار است شکاف بین همگن بودن مردم ایده‌آل و تقسیمات مردم عادی را پر کند، امری که او نمی‌تواند آن را به عنوان نبرد طبقات صورت‌بندی کند. و از آنجا که "هر انسانی نمی‌تواند خدایان را به صحبت وا دارد" توسل به ژوکر استبداد روشن‌بین نمایان می‌شود: "جان والای قانون‌گذار آن معجزه‌ی حقیقی‌ست که باید رسالت او را اثبات کند."^{۲۰}

اندیشیدن به نهاد

درست جایی که افکار روسو باز می‌ایستد، سن_ژوست، در آستانه‌ی ترمیدور، با تحقیق خود درباره‌ی ضرورت نهادهای جمهوری ادامه می‌دهد: "نهادهای، تضمین‌دهنده‌ی آزادی‌های عمومی هستند. آنها حکومت و وضعیت مدنی را اخلاقی می‌کنند" و "فرمانروایی عدالت را مستقر می‌سازد." چرا که "بدون نهادها، زور یک جمهوری یا بر شایستگی‌های انسان‌های فانی و شکننده استوار است، یا بر ابزارهایی ناپایدار."^{۲۱} درست چند روز مانده به اعدام، سن_ژوست از تمام مغلوبان بزرگ مبارزات رهایی یاد کرد؛ که "بدبختی آنها زاده شدن در کشوری بدون نهادها بود؛ آنها بیهوده بر تمام نیروهای قهرمانی تکیه می‌زدند؛ و جناح‌هایی که تنها در یک روز پیروز شده بودند، آنها را با وجود سال‌ها فضیلتی که داشتند به شبی ابدی سپردند." برای او _ همان گونه که بعدها برای چه گوارا نیز _ "نیروهای قهرمانی" و فضیلت یک الگو برای پر کردن شکاف تراژیک بین قدرت موسس و دموکراسی نهادینه، کافی نبودند.

سن_ژوست در وصیت‌نامه‌ی خود نوشت: تجربه‌ی "حقایق غم‌انگیز" انقلاب "باعث شد که من به ایده‌ی مهار جرم از طریق نهادها بیان‌دیشم." "در واقع هدف نهادها برقراری کلیه‌ی تضمین‌های اجتماعی و فردی برای جلوگیری از تفرقه و خشونت، و جایگزینی

استیلاى اخلاقیات به جای استیلاى انسان‌ها است.^{۲۲} او به گونه‌ای که انگار می‌خواهد یک پیام واپسین را پیش از محصور شدن در سکوت واپسین شبش ارسال کند به تأکید می‌گوید که باید "از طریق نهادها زور و عدالت انعطاف‌ناپذیر قوانین را جایگزین تأثیر شخصی کرد؛ به این ترتیب انقلاب تحکیم یافته است." نه او، نه چه گوارا، نه پاتریس لومومبا و نه بسیاری دیگر فرصت حل کردن این معادله‌ی رم‌آلود دموکراتیک را نداشتند؛ معادله‌ای که معمای آن را برای ما به جا گذاشتند.

کاستوریادیس تصدیق می‌کند که "امر اجتماعی _ تاریخی اتحاد و تنش جامعه‌ی نهادساز و جامعه‌ی نهادینه است، اتحاد و تنش تاریخ ساخته شده و تاریخ در حال ساخته شدن."^{۲۳} تا چه اندازه جامعه می‌تواند خودنهادگر باشد و از خودپاینده‌گی امر نهادینه فرار کند؟ آنچه اینجا مطرح می‌شود "مسائلی مانند مسئله‌ی انقلاب است، که نمی‌توانند از مرزهای امر نظری بگذرند، اما بلافاصله در زمینه‌ی دیگری جای می‌گیرند، زمینه‌ی خلاقیت تاریخ." و اضافه کنیم: زمینه‌ی پراتیک سیاسی که این خلاقیت در آن اعمال می‌شود. در یک تاریخ دنیوی گشوده بر عدم قطعیت مبارزه.

مقاوم در برابر عدم قطعیت

کلود لفور "شکلی از جامعه که در آن انسان‌ها به زندگی همراه با مقاومت در برابر عدم قطعیت رضایت می‌دهند" و "جامعه‌ای که در آن فعالیت سیاسی با یک محدودیت مواجه می‌شود" را دموکراسی می‌نامد. این دموکراسی بر حسب تعریف، در معرض تناقض یک نسبیت‌گرایی شکاک قرار دارد که به همه چیز جز شک خود، مشکوک است، تا حدی که به یک شکاک دگماتیک، یا یک معتقد متعصب آموزه‌ی شک تبدیل می‌شود. لفور از سوی دیگر اذعان می‌کند که "نسبیت‌گرایی وقتی به بالاترین درجه‌ی خود می‌رسد که ارزش دموکراسی زیر سوال رفته باشد."^{۲۵} چگونه می‌توان از این عدم قطعیت که در خود اصل برابری دموکراتیک ثبت شده است، گریخت؟

بحث بر سر "لائیک کردن دموکراسی" و پیگیری تبدیل مسائل الهیاتی به مسائل دنیوی و به این منظور دست کشیدن از خواست تقلیل سیاست به امر اجتماعی، و به جستجوی یک وحدت اسطوره‌ای از دست رفته است. این ادعای جذب کامل سیاست از طریق امر اجتماعی، که چشم‌انداز آن بازگشت به یک "جامعه‌ی بزرگ" اسطوره‌ای (یک گماینشافت اولیه [Gemeinschaft] اجتماع کوچک مبتنی بر اشتراکات] است، در واقع یک جامعه‌ی همگن را پیش‌فرض می‌گیرد که ناهمگن بودن تقلیل‌ناپذیر امر اجتماعی با آن در تناقض است. لفور می‌گوید که تجربه‌ی رژیم‌های توتالیتر ناممکن بودن ترسیم یک "نقطه‌ی تحقق امر اجتماعی، که در آن همه‌ی روابط قابل دیدن و گفتن است" را می‌آموزد.

رانسیر نیز تقریباً از منظری مخالف لفور "تقلیل ایده‌آل امر سیاسی به واسطه‌ی امر اجتماعی" را به مثابه ختم جامعه‌شناختی امر سیاسی، و به عنوان تقلیل دموکراسی به "خودتنظیمی سیاسی امر اجتماعی" در نظر می‌گیرد. بازگشت قدرتمند "سیاست ناب" و ایدئولوگ‌های آن در دهه‌ی ۱۹۷۰ که تحت پوشش تقابل با "فلسفه‌ی سیاسی" صورت گرفت، این واقعیت را پنهان می‌کرد که "امر اجتماعی یک حوزه‌ی وجود خاص نیست بلکه یک ابژه‌ی مورد اختلاف سیاست است". یک نهاد سیاسی (و خیالی یا نمادین) امر اجتماعی وجود دارد. و "بحث میان فلاسفه‌ی معتقد به بازگشت امر سیاسی و جامعه‌شناسان معتقد به پایان آن" چیزی جز یک بحث مخدوش "درباره‌ی نظم‌ی که در آن می‌بایست پیش‌فرض‌های فلسفه‌ی سیاسی را برای تفسیر پراتیک توافقی لغو سیاست اخذ کرد" نبود.

سکولاریزه کردن دموکراسی؟

تشخص ندادن به جامعه، عدم باور به اینکه جامعه بتواند مانند یک "بدن" عمل کند، پیش از این دغدغه‌ی پراگماتیک والتر لیپمن (Walter Lippmann) بود که در سال‌های بین دو جنگ، با اضمحلال فضای سیاسی به واسطه‌ی نفی نزاع طبقاتی به سود یک دولت مردمی یا "دولت کل مردم" مواجه شد. در نهایت لیپمن این ایده‌ی چالش‌برانگیز را مطرح می‌کند که "جامعه وجود ندارد." برای او، همانند جان دیویی، لائیک کردن دموکراسی به معنی رد هر ماورا، هر گونه استعلا، هر گونه جهان دیگر و هر گونه بنیاد غایی و به معنی پذیرش عدم قطعیت برطرف نشدنی در قضاوت سیاسی بود. دیویی به تروتسکی نیز پاسخ می‌دهد. تروتسکی در تقابل با یک اخلاق کاربردی که بر حسب آن هدف وسایل را توجیه می‌کند، به پرسش‌گری در باب توجیحات خود هدف می‌پرداخت اما در نهایت به معیار غایی مبارزه‌ی طبقات توصل می‌جست. دیویی، تروتسکی را ملامت کرد که با این کار بر توصل جستن پنهانی به یک استعلا چکش‌کاری شده، صحه گذاشته است. حلقه‌ی بیناکنش میان اهداف و وسایل هیچ راه فراری باقی نمی‌گذارد، و تصمیم سیاسی محکوم به سهمی تقلیل‌ناپذیر از عدم قطعیت است. ما درگیر شده‌ایم، باید قمار کنیم.

لیپمن بر ضد یک ادراک عرفانی از جامعه، که "دموکراسی را از دست یافتن به ایده‌ای روشن درباره‌ی محدودیت‌های خود و اهداف پیش‌رویش بازمی‌دارد" قد علم می‌کند. این دموکراسی باید به گونه‌ای یکنواخت و بدون رمز اخلاقی کلی نزاع‌های صرف بر سر منافع را حل کند. لیپمن و هم‌چندانی درباره‌ی بیان انتخاباتی یک اراده‌ی مردمی درست نداشت، چرا که رأی‌دهندگان وقت کافی برای "بررسی زیر و بم مشکلات" ندارند. او با یک روشن‌بینی شکاکانه ضدیت خود را با فرضیه‌ی ماجراجویانه‌ای نشان می‌دهد که بر حسب آن از آنجا که سیاست یک حرفه نیست، مجموع عدم قابلیت‌های فردی موجد یک

قابلیت جمعی در دموکراسی خواهد بود: "کوچکترین دلیلی وجود ندارد که مانند دموکرات‌های عارف، فکر کنیم که مجموع نادانی‌های فردی می‌تواند به تولید نیروی دائمی که قادر به هدایت امور عمومی است بیانجامد." از آنجا که ممکن نیست هر کس در همه چیز نفع داشته باشد، ایده‌آل این است طرف‌هایی که در یک مرافعه نفع مستقیم دارند با هم به توافق برسند، چرا که تجربه‌ی "کسی که به یک طرف تعلق دارد" با تجربه‌ی کسی که به آن طرف تعلق ندارد، فرق دارد.

برای لیپمن نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر این بود که ایده‌آل دموکراتیک نمی‌تواند، به خاطر جاه‌طلبی‌های بیش از حد، به چیزی جز سرخوردگی و انحراف به سمت اشکال مداخله‌ی استبدادی برسند. بنابراین می‌بایست "دوباره حضار را سر جایشان قرار داد" در هر دو معنایی که از این عبارت برمی‌آید: باید آنها را روی سکوها نشاند و یادآوری کرد که موظفند رفتار مناسبی داشته باشند.^{۲۷}

ناسازگاری فضاها و زمان‌ها

برای رانسیر، نمایندگی "به راستی فرم اولیگارشیک است." نمایندگی از همان لحظه‌ی آغاز خود "دقیقا ضد دموکراسی" است.^{۲۸} در مقابل برای کاستوریادیس همچون لفور؛ "تجزیه‌ی قدرت"، مستلزم یک "صحنه‌ی نمایندگی" است. دموکراسی نمایندگی فقط سیستمی نیست که در آن نمایندگان به جای شهروندانی که آنها را تعیین کرده‌اند در اقتدار سیاسی مشارکت کنند، بلکه نظامی است که به بهای یک پیچش اغلب چشمگیر نوعی "آشکاره‌گی نسبی" به جامعه می‌دهند. مهم‌تر از همه، یک فضای تعیین شده برای بحث و جدل فراهم می‌کند که امکان به ظهور رساندن یک منفعت مشترک غیرصنفا را مهیا می‌سازد. اصل پویای دموکراسی "به رسمیت شناختن کامل تعارض اجتماعی، و تفکیک میان حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، حقوقی و زیبایی‌شناختی از ناهمگنی اخلاق‌ها و رفتارها" است.^{۲۹}

بنابراین نمایندگی نه تنها به عنوان نتیجه‌ی ناهمگنی تقلیل‌ناپذیر جامعه، بلکه همچنین به مثابه نتیجه‌ی تکرر ناسازگار شده‌ی فضاها و زمان‌های اجتماعی نمود می‌یابد که تکرر و خودسامانی ضروری جنبش‌های اجتماعی نسبت به احزاب و دولت را بنیان می‌نهد. مبارزه‌ی سیاسی به مثابه سامانه‌ی انتقال قدرت تشکیل شده از زمان‌مندی‌های ناموزون و یک نردبان سیار تشکیل شده از فضاها‌ی منفصل عمل می‌کند و وحدت همواره موقتی این جنبش‌ها را از نقطه نظر تمامیت معین می‌سازد.

از این رو گسترش آزادی‌های فردی از ظهور یک فضای عمومی تفکیک‌ناپذیر می‌شود. وقتی این فضای عمومی محو شود، نمایندگی سیاسی به مضحکه و لودگی تبدیل خواهد

شد. به این ترتیب این نمایندگی در دوران بین دو جنگ به چیزی تبدیل شد که هانا آرنت آن را "پرای فکاهی" خواند. یا یک کمدی تراژیک.

دموکراسی بی واسطه یا صنفی؟

نماینده‌گی و تفویض اختیار اجتناب‌ناپذیر است، مگر با تصور شرایط زمانی و مکانی یک دموکراسی بی واسطه به معنای دقیق آن (بدون میانجی‌گری‌ها) که امکان تجمع دائمی مردم را فراهم آورد، و یا یک رویه‌ی قرعه‌کشی که به واسطه‌ی آن فرد منتخب پستی را اشغال کند بدون اینکه وکالتی داشته باشد یا کسی را نمایندگی کند. این اجتناب‌ناپذیر بودن نمایندگی در یک دولت‌شهر، در یک اعتصاب و در یک حزب یک واقعیت است. به جای انکار مشکل، بهتر است با آن گلاویز شویم و به دنبال شیوه‌هایی از نمایندگی بگردیم که بهترین شکل نظارت بر ماموریت‌های نمایندگان را تضمین کند و حرفه‌ای شدن قدرت را محدود نماید.

مباحثه‌ی ۱۹۲۱ بین لنین و اپوزیسیون کارگری در این رابطه روشن‌گر است. الکساندرا کولونتای، سران حزب را بخاطر سازگار شدن با "تمایلات ناهمگن"، توسل به متخصصین، حرفه‌ای کردن قدرت، توسل راحت‌طلبانه به "رهبری واحد، تجسد یک ادراک فردگرایانه‌ی سنخ‌نمای بورژوازی"، سرزنش می‌کرد. او این قابلیت را داشت که قبل از دیگران خطرات حرفه‌ای قدرت را رصد کند و ظهور ارتجاع بوروکراتیک نوپا را ببیند. اما انتقاد او مبنی بر این‌که این انحرافات ناشی از امتیازات داده شده به ناهمگنی جامعه است، تصویری فانتزی از یک جامعه‌ی همگن را پیش‌فرض می‌گیرد: با لغو امتیازات مالکیت و تولد، پرولتاریا دیگر چیزی جز یک بدن نخواهد بود. کولونتای پرسید: "چه کسی قرار است خلاقیت دیکتاتوری پرولتاریا در حوزه‌ی اقتصادی را تضمین کند؟ سندیکاها که ارگان‌های از اساس پرولتری هستند؟" یا "بر عکس مدیریت‌های دولت که فاقد ارتباط زنده با فعالیت‌های تولیدی است و یک محتوای اجتماعی مختلط دارد؟" او سپس اضافه کرد: "گره مشکل اینجاست."^{۳۰}

براستی گره مشکل اینجاست. با قصد حذف نمایندگی در سطح کشور (شورهاها از آغاز ارگان‌های کشوری بودند) از یک سو در صدد تبدیل سندیکاها به ارگان‌های اداری یا دولتی برمی‌آیم و از سوی دیگر به واسطه‌ی حفظ یک چندپارگی صنفی از ظهور یک اراده‌ی عمومی ممانعت می‌کنیم. تقبیح "رنگارنگ بودن" یا "ترکیب‌بندی اجتماعی مختلط" که در واقع به دفعات در نوشته‌های کولونتای همچون نوشته‌های رفیقش شلیاپنیکوف دیده می‌شود، تقبیح امتیازاتی است که به خرده‌بورژوازی یا کادرهای رژیم سابق داده شده بود. (این "دسته‌بندی‌های ناهمگن که حزب ما مجبور است در میان آنها به صورت زیگزاگی حرکت کند"). این فویبای مختلط بودن و رنگارنگی، فاش‌کننده‌ی

رویایی از انقلاب کارگری ناب از لحاظ جامعه‌شناختی بدون قصد هتنتژمونیک است. نتیجه‌ی متناقض آن یک حزب واحد و تجسد یک طبقه‌ی واحد متحد بود.

بنابراین آنچه که لنین از رهگذر مقابله با اپوزیسیون کارگری با آن مبارزه می‌کرد، در واقع یک ادراک صنفی از دموکراسی سوسیالیستی بود، که منافع خاص مناطق، موسسات و حرفه‌ها را بدون هیچ سنتزی کنار هم می‌چید بی آنکه بتواند یک منفعت عمومی را از آن بیرون بکشد. لذا گریزی از این نبود که یک بناپارتیسم بوروکراتیک برای تاج‌گذاری این شبکه‌ی قدرت‌های غیرمتمرکز و دموکراسی اقتصادی محلی که ناتوان از ارائه‌ی پروژه‌های هژمونیک برای کل جامعه بودند، وارد گود شوند. بنابراین مجادله بر سر اعتبار خرده تجربه‌های مثبت شده در جنبش واقعی معطوف به الغای نظم موجود نبود، بلکه مجادله‌ای بر سر محدودیت‌های آنها بود.

درباره‌ی نسبت تعداد

تعداد هیچ ربطی به حقیقت ندارد. تعداد هرگز ارزش اثبات ندارد. امر اکثریتی می‌تواند به واسطه‌ی قرارداد یک مجادله را خاتمه دهد ولی راه فرجام‌خواهی همیشه باز خواهد ماند: فرجام‌خواهی اقلیت امروز علیه اکثریت امروز، فرجام‌خواهی آینده علیه حال، فرجام‌خواهی مشروعیت علیه قانونیت، فرجام‌خواهی اخلاق علیه حقوق.

آلترناتیو رادیکال اصل اکثریتی، که چیزی جز انتخاب بین بد و بدتر نیست، قرعه‌کشی است. ظهور این ایده، به شکل افسانه‌ای هم شده، به مثابه سمپتم بحران نهادهای دموکراتیک فعلی چیز عجیبی نیست. رانسیر جدی‌ترین استدلال را در مورد آن ارائه می‌دهد. او می‌نویسد که "عمیق‌ترین معضلی که کلمه‌ی دموکراسی بر آن دلالت می‌کند" غیاب عنوان [صلاحیت ویژه] برای حکومت کردن است؛ چرا که دموکراسی "خشنودی خداوندگار تصادف است"، رسوایی یک برتری است که بر هیچ اصلی جز فقدان برتری استوار نیست. بنابراین قرعه‌کشی نتیجه‌گیری منطقی آن است. البته دارای اشکالاتی است اما در کل کمتر از اشکالات حکومت بر اساس خبرگی، دسیسه و توطئه است: "حکومت خوب، حکومت برابری است که نمی‌خواهند حکومت کنند." و دموکراسی "نه جامعه‌ای برای حکومت است، و نه حکومت کردن بر جامعه. بلکه دقیقاً آن امر حکومت‌ناپذیری است هر حکومتی در نهایت باید پایه‌های خود را در آن بیابد."^{۳۳} بنابراین نشان دادن صاف و ساده‌ی قرعه‌کشی به جای نمایندگی نه تنها به معنای الغای دولت، بلکه به معنای الغای سیاست نیز هست، سیاست به مثابه رایزنی تصمیم‌ساز که می‌تواند منجر به پیدایش پیشنهادات و پروژه‌هایی برای به انجام رساندن شود.

برخلاف سنتی که می‌خواست در اکثریت، تجلی درون‌ماندگار یک حکمت الهی را ببیند، لیپمن به نوبه‌ی خود از یک فهم غیرمتمرکز و کمینه‌گرا از رای‌گیری دفاع می‌کند. رای

دادن دیگر حتی بیان یک نظر نیست، بلکه تنها یک قول ساده است برای حمایت از یک کاندیدا. به این ترتیب لیپمن طبق این ایده که رای‌دهنده جز در مورد آنچه که شخصا به او مربوط می‌شود صلاحیتی ندارد، اصل تفویض اختیار را تا سرحد پذیرش تئوریزه‌ی یک حرفه‌ای کردن و انحصاری کردن مفرط قدرت سیاسی، رادیکالیزه می‌کند. به عبارت دیگر یعنی بازگشت به یک فهم الیگارشیک.

میانجی‌گری حزبی

از دید رانسیر آنچه که "نماینده‌ی افراد توسط یک حزب را ایجاب می‌کند"،^{۳۴} خستگی است. رد هرگونه نمایندگی مستلزم رد قاطع مفهوم حزب به مثابه جلوه‌ی چشم‌پوشی از وجود داشتن به اعتبار خود است. کلود لُفور در سال ۱۹۷۵ نمونه‌ی کامل درهم‌آمیختگی را در حزب می‌دید. بنابراین او برخلاف کاستوریادیس، هرگونه مانیفست یا برنامه‌ای که گرایش به یک بینش فراگیر داشته باشد را اصولاً رد می‌کرد. او در سال ۱۹۹۳ با انضمامی کردن باور خود به تقابل دوگانه‌ی توتالیتاریسم و دموکراسی از طریق حمایت بی‌کم و کاست خود از جنگ ناتو در بالکان و اشغال سرزمین‌های فلسطینی توسط اسرائیل، اعلام می‌کند که نقد احزاب، هر اندازه هم که معتبر باشد، نمی‌تواند "موجب فراموشی نیاز اساسی دموکراسی لیبرال به سیستم نمایندگی شود." وی با قائل شدن نقشی ضروری برای شبکه‌های شراکتی جامعه‌ی مدنی، پشتیبان این ایده است که «رقابت احزاب به تنهایی در عمومیت خود تمایلات گروه‌های مختلف اجتماعی را نمودار می‌کند».^{۳۵} طنز تاریخ اینجاست که این پیوستن به ایده‌ی لنینیستی از طریق مسیرهای انحرافی بود؛ ایده‌ای که بر حسب آن سیاست به مثابه امر غیر قابل تقلیل به امر اجتماعی که در نهایت به واسطه‌ی روابط طبقات تعیین می‌یابد، از رهگذر مبارزه‌ی احزاب عمل می‌کند.

نزد بوردیوی متأخر، نتیجه‌ی منطقی عدم پذیرش ایمان دموکراتیک در دقت و درستی حاصل جمع نظرات فردی، اهمیت یافتن دوباره‌ی کنش جمعی خواهد بود، بدون در نظر گرفتن نامی که به این امر جمعی داده شده است. اما حزب طبقه نیست، و طبقه همواره زیادتر و بزرگتر از احزابی است که ادعای نمایندگی آن را دارند. پس می‌توان گفت که «یک تعارض ذاتی در امر سیاسی» وجود دارد: خطر غلتیدن به ورطه‌ی بیگانگی به واسطه‌ی تفویض اختیار و نمایندگی، به بهانه‌ی گریز از بیگانگی در کار. زیرا پیش از عملیات نمایندگی، آنان که تحت سلطه‌اند به مثابه یک گروه وجود ندارند (مگر از لحاظ آماری)، و به هر حال نیاز دارند که نمایندگی شوند. آنچه از این موضوع منتج می‌شود دور باطل و تقریبین تمام‌عیار سلطه است، و نیز این «مسئله‌ی بنیادی، و تقریباً متافیزیکی، که معنای حرف زدن به جای آنانی که اگر به جایشان حرف زده نشود حرفی نخواهند زد چیست؟»^{۳۶}

در واقع، یک مسئله‌ی متافیزیکی یا یک مشکل کاذب. این نتیجه‌ی ناگزیرِ پیش‌فرضِ سفت و سختی است که بر حسب آن کسانی که تحت سلطه‌اند توانایی شکستن دور باطلِ تولید و حرف زدن از طرف خودشان را ندارند. با این حال اینان به طرق مختلف حرف‌های خودشان را می‌زنند - و رویاهای خودشان را دارند - بر خلاف آنچه که بورديو می‌گوید روش‌های مختلفی وجود دارد، از جمله روش‌هایی که [اتفاقاً] در قالب گروه‌ها و پیش از «عملیات نمایندگی» بروز می‌یابند و نمونه‌هایی همچون گفتارهای کارگران، زنان و بردگان بر وجود این روش‌ها گواهی می‌دهند. مشکل ویژه، مشکلِ گفتار سیاسی آنهاست. همانطور که لنین نشان داد، زبان سیاسی نه بازتاب وفادارانه‌ی امر اجتماعی است و نه ترجمانِ خیمه‌شب‌بازانه‌ی منافع صنفی. زبان سیاسی جابجایی‌ها و فشرده‌گی‌های نمادین خودش را دارد، مکان‌ها و متکلمان خاص خودش را.

اضمحلال الهیاتی احزاب سیاسی

امروز ردِ «فرم حزب» عموماً با یک آپولوژی از ائتلاف‌های نقطه‌ای، اشکال سیال، شبکه‌ای، متناوب و مبتنی بر قرابت‌ها همراه می‌شود. این هم‌ریخت شدن با لفاظی‌های لیبرال درباره‌ی جریان آزاد و جامعه‌ی سیال است، و به این ترتیب گفتمان جدیدی نیست.^{۳۷} سیمون وی در «یادداشتی در باب حذف عمومی احزاب سیاسی» به پناه گرفتن در سایه‌ی یک خویش‌داری «غیر حزبی» اکتفا نمی‌کرد، بلکه تا الزام به «آغاز حذف احزاب سیاسی» پیش می‌رفت. این الزام او نتیجه‌ی منطقی تشخیصی بود که بر حسب آن «ساختار هر حزب سیاسی» دربرگیرنده‌ی «یک اختلال بازدارنده» است: «حزب سیاسی یک ماشین ساخت شیفته‌گی جمعی است، ماشین اعمال فشار جمعی بر اندیشه‌ی هرکس». بنابراین هر حزب سیاسی «در جرثومه و تمایل خود توتالیتیر است».^{۳۸}

این بیانِ نقد رایج امروز به احزاب سیاسی، از یک منظر سندیکالیستی انقلابی است. پس از تجربه‌ی زیسته‌ی جنگ داخلی اسپانیا، پیمان آلمان و شوروی، «دروغ بزرگ» استالینی، می‌توان ریشه‌ی این نقد را دریافت: وحشت ناشی از روبرو شدن با تحولات ماشین‌های بزرگ حزبی در سال‌های بین دو جنگ، و خفه شدن تکثرگرایی سیاسی. او در عوض ستایشی مؤکد از «نا-تعلق» (که به طرز ساده‌انگارانه به عنوان ضمانت آزادی فردی در نظر گرفته شده است) و «یک میل نامشروط شده‌ی حقیقت» دارد که منطقی‌تر است. «و امر خیر یگانه یک غایت است!» اما چه کسی این حقیقت یگانه را اعلام می‌کند و چه کسی درباره‌ی این امر خیر حاکم تصمیم می‌گیرد؟

با حذف سیاست، الهیات باقی می‌ماند: "نور درون همیشه پاسخی آشکار به هر آن کسی می‌دهد که بدان رجوع کند." اما "چگونه طالب حقیقت باشیم بدون اینکه هیچ چیز درباره‌اش بدانیم؟" سیمون وی می‌پذیرد که این "سر اسرار" است؛ که تنویر آن صرفاً

حشوآمیز است. حقیقت از میل به حقیقت زاده می‌شود: "حقیقت تفکراتی است که در ذهن آفریننده‌ی متفکری تجلی می‌یابد که صرفاً، تماماً و منحصرأ طالب حقیقت است. از طریق طلب حقیقت تهی و بدون تلاش برای از پیش حدس زدن محتوای آن است که نور دریافت می‌شود." این وحی به واسطه‌ی فضل [الهی] و این جستجوی امر ناب ناچاراً منجر به تناقض یک فردگرایی اقتدارگرا می‌شود _ هر کس حقیقت خودش. رد هرگونه اقتدار جمعی در نهایت به تحمیل خودکامانه‌ی اقتدار خود می‌انجامد. پس آیا "حذف احزاب سیاسی امر خیر تقریباً ناب خواهد بود."؟!^{۳۹} اما چه چیز را باید جایگزین آنها را کرد؟ سیمون وی یک نظام انتخاباتی را تصور می‌کند که در آن کاندیداها به جای ارائه‌ی یک برنامه، به ترویج یک نظر صرفاً سوپژکتیو اکتفا می‌کنند: "من درباره‌ی این یا آن موضوع مهم، یک چنین یا چنان چیزی فکر می‌کنم." پس دیگر حزبی در کار نیست. دیگر نه چپ و نه راست. غباری یا ابری از نظرات متغیر: منتخبین بر حسب "روال طبیعی بازی و جنبش قرابت‌ها" همکاری می‌کنند یا از همکاری دست می‌کشند. برای جلوگیری از انجماد یا لختگی این قرابت‌های سیال و متناوب باید تا جایی پیش رفت که سازمان‌یافته شدن خوانندگان گاه به گاه یک مجله در قالب یک جمع یا گروه دوستان ممنوع شود. "هر بار که یک محفل در صدد آن برآید که با دادن یک خصلت تعریف شده به کیفیت عضو سخت و یکپارچه شود به محض برقراری این امر سرکوب کیفری آغاز خواهد شد!"^{۴۰} این منجر به این سوال می‌شود که چه کسی قانون را وضع می‌کند و این عدالت کیفری به نام چه کسی اعمال خواهد شد.

رد سیاست دنیوی، ناخالصی‌هایش، عدم قطعیت‌هایش و قراردادهای متزلزلش، ناچاراً الهیات را با تمام صندوقچه‌ی الطاف، معجزات، وحی‌ها، توبه‌ها و مغفرت‌هایش به همراه می‌آورد. گریزهای واهی برای فرار از بندهای آن در واقع تداوم بخشیدن به یک ناتوانی است. سیاست، به جای ادعای کسر شدن از تضاد میان نامشروط بودن اصول و مشروط بودن پراتیک‌ها، عبارت است از جای گرفتن در بطن این تضاد، کار کردن بر روی آن و عبور از آن بدون حذف کردنش. با حذف میانجیگری احزاب یک حزب واحد - حتی دولت - "بی حزب‌ها" خواهید داشت! و از آن خارج نخواهید شد.

بی اعتمادی به منطق‌های حزبی مشروع است. اما این وصفی موجز و گذرا است که مسئولیت انحصاری خطر بوروکراتیک و فلاکت‌های قرن را به یک فرم - "فرم حزب" - نسبت دهیم. گرایش شدید به بوروکراتیزه شدن در پیچیدگی جوامع مدرن و در منطق تقسیم اجتماعی کار، حک شده است. این گرایش بوروکراتیک در تمام اشکال سازماندهی پرسیه می‌زند. حذف احزاب که سیمون وی خواستار آن بود، از یک بت‌واره‌گی وارونه و یک جبرگرایی سطحی سازمانی ناشی می‌شود که سازمان را به مثابه یک امر طبیعی

می‌بیند به جای این‌که به آن از منظری تاریخی بنگرد، و به دگرگونی‌ها و انواع آن بنا به تناسب تغییرات روابط اجتماعی و روش‌های ارتباطی بیندیشد.

انقلاب دموکراتیک مداوم

برعکس آنچه تصور می‌شود، مارکس هیچ نگاه تحقیرآمیزی نسبت به آزادی‌های دموکراتیک که آنها را صوری ارزیابی می‌کرد، نداشت. او به عنوان یک حقوقدان آموزش دیده به خوبی می‌دانست که فرم‌ها تهی نیستند و تاثیرگذاری خود را دارند. اما او تنها بر محدودیت‌های تاریخی آنها تاکید داشت: "رهایی سیاسی (به رسمیت شناختن حقوق شهروندی) یک پیشرفت بزرگ است؛ قطعاً فرم غایی رهایی کل بشر نیست، ولی تا امروز آخرین فرم رهایی بشر در نظم موجود جهان است."^{۴۱} دغدغه‌ی او این بود که مسئله‌ی "نسبت‌های رهایی سیاسی با رهایی بشر" یا نسبت‌های دموکراسی سیاسی با دموکراسی اجتماعی را، جایگزین "مسئله‌ی نسبت‌های رهایی سیاسی با مذهب" کند. هنوز باید این وظیفه‌ی متحول ساختن دموکراسی که عملاً با انقلاب سال ۱۸۴۸ تجربه شد را به انجام رساند تا نقد دموکراسی پارلمانی واقعاً موجود به ورطه‌ی راه حل‌های اقتدارگرایانه و اجتماعات اسطوره‌ای نیفتد.

رانسیر از "رسوایی دموکراتیک" حرف می‌زند. چگونه دموکراسی می‌تواند رسواآمیز باشد؟ دقیقاً به این دلیل که دموکراسی برای بقا باید همواره فراتر برود، دائماً از اشکال نهادینه شده‌ی خود تخطی کند، افق امر کلی را به پیش براند و برابری را در آزمایشگاه آزادی محک بزند. زیرا دموکراسی پیوسته توزیع مبهم امر سیاسی و امر اجتماعی را مختل می‌کند و گام به گام آسیب‌های مالکیت خصوصی و تعدی‌های دولت به عرصه‌ی عمومی و منافع مشترک را به چالش می‌کشد. چرا که دموکراسی در نهایت باید به دنبال این باشد که دسترسی به برابری و شهروندی را به طور دائم و در همه‌ی زمینه‌ها گسترش دهد. بنابراین دموکراسی خودش نخواهد بود مگر آنکه تا انتها رسواآمیز باشد.

پانوشت‌ها:

۱ _ نیویورک دیلی تریبون، ۲۵ ژوئن ۱۸۵۳.

۲ _ ر. ک انزو تراورسو، توتالیتاریسم.

۳ _ تروتسکی، استالین.

۴ _ ژاک رانسیر، نفرت از دموکراسی.

۵ _ پیر روزان‌والون، مشروعیت دموکراتیک.

۶ _ رمون آرون، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی سیاسی. دموکراسی و انقلاب.

۷ _ میگل اابانوسور، دموکراسی علیه دولت.

- ۸ _ کارل اشمیت، پارلمانتاریسم و دموکراسی.
- ۹ _ آلن بدیو، سارکوزی نام چیست؟.
- ۱۰ _ همان.
- ۱۱ _ آلن بدیو، «می ۶۸ توان ۴».
- ۱۲ _ آلن بدیو، سارکوزی نام چیست؟.
- ۱۳ _ ر. ک لوچیانو کانفورا، دموکراسی، تاریخ یک ایدئولوژی.
- ۱۴ _ ژاک رانسیر، نفرت از دموکراسی.
- ۱۵ _ ژاک رانسیر، در کرانه‌ی امر سیاسی.
- ۱۶ _ فلسفه‌ی نا به جا، سمینار سوریزی.
- ۱۷ _ نادرست‌های سیاسی. گفتگوهایی برای قرن بیست و یکم، دانیل بن‌سعید.
- ۱۸ _ آگنس هلر و فرنک فهر، مارکسیسم و دموکراسی.
- ۱۹ _ ر. ک ایزابل گارو، ایدئولوژی یا تفکر بسته‌بندی شده.
- ۲۰ _ ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی.
- ۲۱ _ سن‌ژوست، نهادهای جمهوری.
- ۲۲ _ همان.
- ۲۳ _ کورنلیوس کاستوریادیس، نهاد خیالی جامعه.
- ۲۴ _ همان.
- ۲۵ _ کلود لفور، زمان حاضر.
- ۲۶ _ والتر لیبن، شبخ عموم.
- ۲۷ _ همان.
- ۲۸ _ نفرت از دموکراسی.
- ۲۹ _ زمان حاضر.
- ۳۰ _ الکساندرا کولونتای، تقابل کارگری.
- ۳۱ _ ر. ک اسکار آنوایلهر، سرژ بریسیانه، پیر بروئه، شوراها در روسیه ۱۹۰۵ _ ۱۹۲۱.
- ۳۲ _ ر. ک لوچیانو کانفورا.
- ۳۳ _ نفرت از دموکراسی.
- ۳۴ _ ژاک رانسیر، فیلسوف و بیچارگانش.
- ۳۵ _ زمان حاضر.

۳۶ _ پیر بوردیو، گفتاری در عرصه‌ی سیاسی.

۳۷ _ سیمون وی، یادداشتی در باب حذف عمومی احزاب سیاسی.

۳۸ _ همان.

۳۹ _ همان.

۴۰ _ همان.

۴۱ _ کارل مارکس، درباره‌ی مسئله‌ی یهود.