



---

## آنتاگونیسم یا آگونیسم؟! نقدی بر کتاب درباره‌ی امر سیاسی شانتال موف

---

نوشته‌ی محمدزمان زمانی

چکیده: نظریات شانتال موف و ارنستو لاکلاتو از نظریه‌پردازان پوپولیسم چپ با استقبال شدیدی در میان بخشی از نظریه‌پردازان چپ -چه در سطح جهان و چه ایران- روبه‌رو شده است. از این رو دیدگاه‌های آن دو نیازمند مرور، نقد و ارزیابی جدی است. در بخش اول این مقاله مروری بر کتاب درباره‌ی امر سیاسی شانتال موف خواهیم داشت. و در بخش دوم به نقد دیدگاه‌های او می‌پردازیم.

(۱)

مهمترین هدف شانتال موف در این کتاب، همچنان‌که خود از اول تا به آخر تأکید و تصریح می‌کند، دفاع از مدل مخالفت‌جویانه (رقابت‌جویانه؛ آگونیستی) در برابر مدل دشمن‌جویانه (آنتاگونیستی) است. از دید او آنتاگونیسم بُعد سازنده‌ی امر سیاسی است، در برابر مفهوم «سیاست» که در آن بُعد سازنده مورد غفلت

و سرکوب قرار می‌گیرد<sup>۱</sup> (شبهه تمایز واقعیت از امر واقعی نزد لکان یا تمایز امر بالقوه / نهفته از امر بالفعل نزد دلوز، یا طوری که خودش می‌گوید، تمایز ساحت اُنْتیک از اُنْتولوژیک در هایدگر). او لیبرالیسم را به علت نفی خصلت ریشه‌کن‌نشدنی آنتاگونیسم به نقد می‌کشد. از دید وی لیبرالیسم عمدتاً معتقد است به اینکه پلورالیسم ارزش‌ها و چشم‌اندازها روی هم‌رفته مجموعه‌ای بی‌تعارض و هماهنگ پدید می‌آورد که منکر جنبه‌ی دشمنی‌جویانه‌ی امر سیاسی است.<sup>۲</sup> در برابر این دیدگاه لیبرالیستی، او از کارل اشمیت نام می‌برد که معتقد است هر اجماعی بر طرد استوار است و چیزی همچون یک اجماع عقلانی کاملاً دربرگیرنده و شامل، محال و ممتنع است. لیبرالیسم نمی‌تواند امر سیاسی را - که خود را در قالب آنتی‌تزه‌های دینی، اخلاقی، اقتصادی نشان می‌دهد - ریشه‌کن کند. ولی موف بر خلاف اشمیت معتقد است رابطه‌ی ما / آنها همیشه رابطه‌ی دوست / دشمن نیست بلکه در شرایطی خاص چنین می‌شود، و در همین شرایط است که رابطه‌ی ما / آنها سیاسی می‌شود. نقد موف به لیبرالیسم این است که فردگرا و عقل‌گراست و گمان می‌کند با عقل قادر است به اجماعی عام برسد. او با رویکرد لیبرالی هابرماس - کنش ارتباطی گفتگویی - که می‌خواهد سیاست را به اخلاق و عقلانیت ابزاری را به عقلانیت ارتباطی فروبکاهد مخالف است. در برابر اشمیت، موف چالش پیش روی سیاست دمکراتیک را کوشش برای جلوگیری از پیدایش آنتاگونیسم می‌داند از طریق تثبیت ما / آنها به صورتی متفاوت.<sup>۳</sup> باید ببینیم منظور موف از این «صورت متفاوت» چیست. چنان که گفتیم موف به شأن هستی‌شناختی آنتاگونیسم باور دارد و آن را امکانی همیشه موجود می‌داند. آنچه در رابطه با آنتاگونیسم نمودار می‌شود - و در اینجا تأثیر آنتونیو گرامشی به خوبی دیده می‌شود - نسبت آن با مفهوم «هژمونی» و امر سیاسی است. در واقع هیچ مبنا و زمینه‌ی نهایی - برای اجماع و جامعه - وجود ندارد و لذا باید سرشت هژمونیک هرگونه نظم اجتماعی را پذیرفت (از همین حیث موف با مفهوم اجماع عام

<sup>۱</sup> درباره امر سیاسی، شانتال موف، ترجمه جعفر محسنی دره بیدی، نشر شب خیز، چاپ اول، ۱۳۹۸، ص ۱۰

<sup>۲</sup> قبلی، ص ۱۲

<sup>۳</sup> قبلی، ص ۱۸

مبتنی بر عقل لیبرالی مشکل دارد). جامعه محصول مجموعه‌ای از رویه‌هاست که می‌کوشند نظم را روی زمینه‌ای محتمل الوقوع<sup>۴</sup> مستقر کنند. امر سیاسی متناظر است با فعل و انفعالات مربوط به تأسیس یا ساخت هژمونیک. بر این اساس امر اجتماعی عبارت است از قلمروی رویه‌های رسوب‌شده‌ی امر سیاسی. هر نظمی عبارت است از مفصلبندی موقتی و ناپایدار رویه‌های محتمل‌الوقوع که بر طرد امکان‌های دیگر استوار است. از این رو مرز بین امر سیاسی و امر اجتماعی ذاتاً بی‌ثبات است. چیزی که در لحظه‌ای خاص نظم طبیعی و عقل سلیم پنداشته می‌شود نتیجه‌ی رویه‌های رسوب شده است. این نظم به اصطلاح «طبیعی» یا جامعه را نباید به عنوان بسط یک «منطق» ای خارج از خود آن نظم یا جامعه پنداشت (به قول معروف این نظم یا جامعه حال<sup>۵</sup> و درونماندگار<sup>۵</sup> آن منطق است). این رویه‌های مفصلبندی‌شده همان رویه‌های هژمونیک‌اند. هر نظم اجتماعی میتواند به وسیله‌ی رویه‌های هژمونیک متقابل به چالش کشیده شود یعنی مفصلبندی‌زدایی شود. هویت‌ها نتیجه‌ی فرآیندهای هویت‌یابی‌اند به عبارت بهتر، قبل از فرایند هویت‌یابی، چیزی به نام هویت نداریم و این هویت‌ها هرگز به طور کامل تثبیت نمی‌شوند. بدین ترتیب تقابل «ما / آنها» تقابل هویت‌هایی ذات‌گرایانه نیستند. «آنها» شرط امکان «ما»ست، «بیرونی سازنده»ی آن. می‌توان گفت موف در این کتاب هدفی در بادی امر متناقض را دنبال می‌کند: «رابطه‌ای رام‌شده از آنتاگونیسم که انجمن سیاسی را نابود نکند». <sup>۶</sup> مفهوم «آگونیسم» برای وی چنین کارکردی دارد: «از یک طرف امکان بُعد دشمنی‌جویانه را می‌پذیرد از طرف دیگر امکان رام‌شدن آن را مجاز می‌داند». <sup>۷</sup> در آنتاگونیسم، «ما / آنها» دشمنانی‌اند بی‌هیچ زمینه‌ی مشترک، در آگونیسم ولی مشروعیت رقبای خود را می‌پذیرند (تبدیل دشمن به مخالف یا رقیب). اینکه مشروعیت در اینجا به چه معناست را بعداً خواهیم دید. رسالت دمکراسی بنابراین

<sup>۴</sup> contingent

<sup>۵</sup> immanent

<sup>۶</sup> قبلی، ص ۲۲

<sup>۷</sup> همان، قبلی

عبارت است از تبدیل آنتاگونیسم به آگونیسم.<sup>۸</sup> «مخالف»، مقوله‌ای تعیین کننده برای سیاست دمکراتیک است. در برداشت موف، آنتاگونیسم نبود نمی‌شود بلکه بر حسب اصطلاحات روانکاوانه‌ی فرویدی در قالب آگونیسم والایش یا تصعید می‌یابد. و محل انجام این والایش کجاست؟ نهادهای دمکراتیک؛ که باعث می‌شوند منازعات شکلی رقابت‌جویانه پیدا کنند نه دشمنی‌جویانه. نظام پارلمانی در تبدیل آنتاگونیسم به آگونیسم نقش محوری دارد.

موف بر پایه‌ی نظریه‌ی لکانی و در ادامه‌ی بحث هویت و هویت‌یابی معتقد است که چیزی که ماندگاری اشکال سیاسی-اجتماعی هویت‌یابی‌ها را ممکن می‌کند این است که آن‌ها نوعی عاملیت و کارگزاری اجتماعی برخوردار از شکلی از ژوئیسانس را ایجاد می‌کنند.<sup>۹</sup> او از یانیس استاوراکاکیس نقل می‌کند که حمایت از فانتزی‌های اجتماعی تا حدودی ریشه در «ژوئیسانس بدن» دارد.<sup>۱۰</sup> و نیز با نقل قول از ژیزک و از کتاب «پلکیدن با امر منفی» اذعان می‌دارد که:

«نمی‌شود عنصری را که یک اجتماع خاص را یکپارچه می‌کند به مورد هویت‌یابی نمادین فروکاست. رشته‌ای که اعضای آن را به هم می‌پیوندد همواره مستلزم رابطه‌ی مشترکی با چیزی، لذتی جسمانی، است. این رابطه با چیزی که به وسیله‌ی فانتزی‌ها شکل می‌گیرد همان چیزی است که وقتی از تهدید شیوه‌ی زندگی‌مان توسط دیگران حرف می‌زنیم مورد بحث و اختلاف است».<sup>۱۱</sup>

اما آنچه تقابل و فاصله‌ی موف با ژیزک را رقم می‌زند در اینجا است: ژیزک مدعی است که رویکرد به قول موف رقابت‌جویانه (مخالفت‌جویانه؛ آگونیستی) نمی‌تواند وضع موجود را به چالش بکشد و به پذیرش دموکراسی لیبرال در مرحله‌ی کنونی‌اش می‌انجامد. ولی به زعم او و بر خلاف نظر ژیزک رویکرد رقابت‌جویانه

<sup>۸</sup> قبلی، ص ۲۳

<sup>۹</sup> قبلی، صص ۲۹-۳۰

<sup>۱۰</sup> قبلی، ص ۳۰

<sup>۱۱</sup> قبلی، ص ۳۰

مسلماً (تأکید از نگارنده) امکان یک «بازتأسیس» بنیادین را فراهم می‌آورد که برقرارکننده‌ی نظم اجتماعی جدیدی است.<sup>۱۲</sup> اینکه حق با موف است یا ژیزک نیاز به بررسی دارد.

همچنان که گفتیم موف منتقد عقلگرایی لیبرالیسم است. از دید او این عقلگرایی باعث می‌شود لیبرالیسم قادر به درک پدیده‌های توده‌ای نباشد چون آن‌ها را نمود نیروهای غیرعقلانی یا «بازگشت امر کهنه» می‌داند. او همچون الیاس کانتی نویسنده‌ی آلمانی مدافع ضرورت بسیج توده‌هاست به شکلی که نیروهای دمکراتیک را تهدید نکند. از این رو بر بُعد شور و هیجانات و عواطفی که منشأ هویت‌یابی‌های جمعی می‌شوند تأکید می‌کند. لیبرالیسم نمی‌تواند نقش «شور و هیجانات» را به حساب آورد. شاید بتوان گفت که موف منتقد رویکرد روسوئی-کانتی است که خواهان طرد امر پاتولوژیک از صحنه‌ی سیاست و اخلاق است. در این رویکرد، اجماع عام از طریق فدا کردن امور پاتولوژیک یا شور و هیجانات به دست می‌آید. تأکید لیبرالیسم روی اجماع به کم‌علاقگی و دور شدن مردم از سیاست می‌انجامد، چون سیاسی‌شدن نیازمند منازعه است. رویکرد عقلانی نمی‌تواند بفهمد که دفاع صرف از منافع نیست که مردم را به رأی‌دادن برمی‌انگیزد. بحث مربوط به هویت‌یابی نشانگر مشغولیت جدی موف با روانکاوی است (همچنانکه برای ارنستو لاکلائو چنین بود). فروید در تمدن و ناخرسندبیه‌های آن و روانشناسی اگو و تحلیل گروهی به تحلیل هویت‌یابی پرداخته بود. از منظر روانکاوانه، هویت جمعی «ما» نتیجه‌ی سرمایه‌ی لیبیدوئی است. موف منتقد این است که منافع را با احساسات و عقل را با شور در تضاد ببینیم. به این مسئله می‌شود نیچه‌ای هم نگریست. عقل چیزی جدا از رانه‌ها نیست، بلکه خود یکی از رانه‌هاست که به لحاظ تاریخی و بنا به شرایط و نه بر اساس امری متعالی یا استعلایی بر سایر رانه‌ها برتری پیدا کرده و آنها را به زیر سلطه‌ی خویش کشیده است (هژمونی کسب کرده است).

موف برای ترسیم بهتر نظریه‌ی خود نظریات ژاک رانسیر را با اولریش بک و آنتونی گیدنز مقایسه می‌کند. مفهوم «پسا-دموکراسی» که رانسیر بیان می‌کند ناظر است به رویه و نظریه‌ای که بر اساس آن شکافی بین شکل‌های دولت و وضع روابط اجتماعی نیست، وضعی که در آن هر چه می‌شنویم درباره‌ی نابودی آنتاگونیسم و ظهور سیاست بدون «آنها» است، یعنی سیاست «بُرد-بُرد» که در آن راه‌حلهایی به نفع همه در جامعه می‌تواند وجود داشته باشد. اولریش بک مدعی است در مدرنیته‌ی دوم -بر خلاف مدرنیته‌ی اول- قطعیت پایه و اساس نیست بلکه پذیرش چندپهلویی و رد اقتدار برتر است که موضوعیت دارد. او مدعی عمومیت پیدا کردن شک‌اندیشی است و اینکه مرکزیت امروزه رواج‌یافته‌ی شک نمی‌گذارد روابط دشمنی‌جویانه پدید آید. ما وارد دوره‌ی چندپهلویی (به قول موف پلورالیسم) شده‌ایم که در آن دیگر کسی نمی‌تواند معتقد باشد مالک حقیقت است. به عبارت دیگر از دید بک آنتاگونیسم در عصر ما دیگر وجهی ندارد و یک برنامه‌ی سیاسی نوسازی (مدنی‌زاسیون) رادیکال در واقع همان شک‌اندیشی است (رویکردی پست‌مدرن). هدف رویکرد بک و گیدنز حذف مفهوم «مخالف» از سیاست است. (البته خود موف می‌خواهد مفهوم دشمن را از سیاست حذف کند!). گیدنز از «سیاست زندگی» و بک از «خرده سیاست» سخن می‌گوید. هر دو منکر این‌اند که در عهد ما (جوامع پسا-سنتی) دیگر شاهد هویت‌های جمعی شکل گرفته بر اساس «ما / آنها» باشیم. منابع جمعی و گروهی معنا رو به زوال‌ند و از افراد توقع می‌رود با تنوع گسترده‌ای از ریسک‌های جهانی و شخصی، بدون قطعیت‌های قدیمی، زندگی کنند (مفهوم «جامعه‌ی ریسک» بک). مسائل سیاسی اصلی از دید آنها عبارت‌اند از اموری درباره‌ی داوری بین ادعاهای مربوط به سبک‌های مختلف زندگی، گسترش آزادی به همه‌ی حوزه‌ها و ... این افراد، و نه گروه‌هایند، که باید درباره‌ی این مسائل تصمیم بگیرند. بدین ترتیب مدل سیاسی مخالفت‌جویانه که شاخص مدرنیته‌ی ساده بود منسوخ شده است. فردگرایی به نابودی هویت‌های جمعی و اشکال زندگی اجتماعی و اشکال جمعی زندگی انجامیده و آن نیز به نوبه‌ی خود به بیهودگی کوشش برای گسترش همبستگی‌های طبقاتی و تزلزل اتحادیه‌های کارگری

و احزاب منجر شده است. از دید موف خطر مهمی که وجود دارد این است که تنها رقیب رادیکال برای الگوی گیدنز و بک عبارت باشد از الگوی سنت‌گراهای بنیادگرایی که در واکنش به توسعه‌ی جامعه‌ی پسا-سنتی می‌کوشند با جدیت و حدت و شدت هر چه تمام از قطعیت‌های قدیمی سنت حراست کنند. یعنی بر حسب شمایلی که موف ترسیم می‌کند، بر اساس دیدگاه گیدنز و بک، به این تصویر می‌رسیم: در یک سو خرده-سیاست قرار دارد و دعوا بر سر مسائل مختلف زندگی که با گفتگو قابل حل است و در سوی دیگر سنت‌گراها و بنیادگراها را داریم. بک و گیدنز البته به چیرگی نهایی «نیروهای پیشرفت» و برقراری نظم جهان‌شهری (جهان‌وطن) اعتقاد دارند (خوشبینی اتوپیا می‌ میراث روشنگری). موف خود از قول پری آندرسون تفسیر گیدنز را نقد می‌کند: سیاست مبادله‌ی افکار نیست بلکه جدال بر سر قدرت است (و نه مسائل سبک زندگی آنگونه که گیدنز می‌پندارد)؛ «خطر در نظر گرفتن زندگی دمکراتیک به عنوان گفت‌وگو این است که موجب می‌شود فراموش کنیم واقعیت اولیه‌ی آن همچنان منازعه است [...] رویکرد گفت‌وگویی نمی‌تواند رادیکال باشد».<sup>۱۳</sup>

موف می‌گوید هرگز از مفهوم سنتی انقلاب (بخوانید مارکسی-لنینی) دفاع نمی‌کند و وفاداری خود به اصول اساسی دمکراسی کثرت‌گرا را اعلام می‌دارد.<sup>۱۴</sup> در عین حال مخالفتش با دمکراسی گفتگویی را هم مخفی نمی‌کند. آنتاگونیسیم ناظر به روابط بین دشمنان است و آگونیسیم راجع به روابط بین مخالفان. اجماع مبتنی بر منازعه متناظر است با مخالفانی که دشمن مشروع یکدیگر شمرده می‌شوند. بر خلاف رویکرد گفتگویی، مباحثه‌ی دمکراتیک یک رویارویی واقعی تلقی می‌شود. مخالفان -حتی درنده‌خویانه- می‌جنگند ولی بر اساس زمینه‌ی مشترکی از قواعد (که در واقع همان قواعد دمکراسی کثرت‌گرای پارلمان‌تاریستی است).

<sup>۱۳</sup> قبلی، صص ۵۶-۵۷

<sup>۱۴</sup> قبلی، ص ۵۷

رویکرد رقابت‌جویانه بر خلاف رویکرد گفتگویی می‌خواهد روابط قدرت موجود را عمیقاً دگرگون و هژمونی جدیدی برقرار کند. پس رادیکال است ولی مسلماً یک سیاست انقلابی ژاکوبینی نیست.

یک بار دیگر به بک و گیدنز برگردیم: آن دو مرز «ما / آنها» را واقعیتی جامعه‌شناسانه معرفی و لذا سرشت سیاسی‌اش را انکار می‌کنند. تقاضاهایی را که سنت‌گراها یا بنیادگراها مطرح می‌کنند دموکرات‌های «گفتگویی» ممکن است آگاهانه نادیده بگیرند.

گیدنز مدعی تضعیف مدل کینزی مدیریت اقتصادی است که اساس سوسیال دموکراسی به شمار می‌رفت. او همچنین منتقد بدبینی سوسیال دموکرات‌ها به افزایش فرایندهای فردی‌شدن است. گیدنز می‌گوید رابطه‌ی بین «ریسک و امنیت» باید تغییر کند تا ما به چیزی برسیم به نام «ریسک‌پذیرهای پاسخگو». او سیاست «راه سوم» را سیاست یک ملت واحد می‌داند چون روی سرشت غیرمنازعه‌ای پروژه‌ی سیاسی‌اش تأکید و آنتاگونیسم را از امر سیاسی جدا می‌کند. «سیاست زندگی» گیدنز می‌خواهد مفهوم طبقه را نابود و سبک زندگی را جایگزینش کند. او این دولت دموکراتیک جدید را «دولت بدون دشمن» می‌داند و می‌گوید با گذار از دوره‌ی دوقطبی (جنگ سرد)، دولت‌ها اکنون نه با دشمنان بلکه با خطرات روبه‌رویند. موف در عوض می‌گوید: گیدنز می‌خواهد سوسیال دموکراسی را تجدید کند (همانطور که موف می‌خواهد) ولی لازمه‌ی این تجدید این است که پروژه‌های سوسیال دموکراتیک مرحله‌ی کنونی سرمایه‌داری را قبول کند. این حرکتی شگرف است چون هدف سوسیال دموکراسی همیشه رویارویی با مشکلات منظم نابرابری ناشی از سرمایه‌داری بوده.<sup>۱۵</sup> گیدنز پیوندهای منظم بین نیروهای بازار جهانی و مشکلات گوناگون (از طرد گرفته تا ریسک‌های محیطی) را نادیده می‌گیرد. و این باعث می‌شود از هر تحلیل انتقادی از سرمایه‌داری مدرن طفره رود.<sup>۱۶</sup> بین هژمونی نئولیبرال با راه سوم گیدنز در حزب کارگر بریتانیا که گیدنز ایدئولوگش است همخوانی وجود دارد.



<sup>۱۵</sup> و باید اذعان کنیم که هدف سوسیال دموکراسی فقط و فقط همین بوده و لاغیر!

<sup>۱۶</sup> آیا خود موف از این امر طفره نمی‌رود؟ در بخش انتقادات خواهیم دید که او نیز طفره می‌رود.



راهبرد حزب کارگر تغییر سوسیال دمکراسی است به شکلی خاص از نئولیبرالیسم بازار آزاد. در نئولیبرالیسم دولت به افراد کمک می‌کند خودشان نیازهای اجتماعی‌شان را تأمین کنند. در زمینه‌ی خصوصی‌سازی، تونی بلر حتی از مارگارت تاچر هم گوی سبقت ربود و بازار را به عرصه‌هایی وارد کرد که قبلاً به آن ورود پیدا نمی‌کرد مثلاً نظام قضایی و زندان، خدمات پستی، خدمات درمانی رایگان و ... نشانه‌ی بارز کناره‌گیری حزب کارگر جدید از هویت چپ را می‌توان در دست کشیدن‌اش از کشمکش بر سر مسئله‌ی «برابری» مشاهده کرد. نگاه طبقاتی حزب کارگر در حال حاضر بدینگونه است: (۱) بیشتر طبقه‌ی متوسط (۲) چند اقلیت نخبه‌ی استثنایی و ثروتمند (۳) مطرودان و طردشدگان. حزب کارگر با برنامه شراکت عمومی- خصوصی‌اش<sup>۱۷</sup> به گفته‌ی استیوارت هال شکلی سوسیال دمکراتیک از نئولیبرالیسم ارائه می‌کند.<sup>۱۸</sup> به واسطه‌ی همین سیاست‌ها و نارضایتی‌های عمومی ناشی از آنهاست که موف معتقد است رأی بالای رأی‌دهندگان به احزاب پوپولیست نه ناشی از عقب‌ماندگی تاریخ یک کشور یا شأن و منزلت اجتماعی رأی‌دهندگان بلکه ناشی از کژی‌ها و کاستی‌های احزاب بزرگ سیاسی است. علت روی کار آمدن ژان ماری لوپن در فرانسه این بود که حزب سوسیالیست فرانسه پس از دهه‌ی ۸۰ میلادی و پیروزی فرانسوا میتران، به سمت میانه‌ی طیف سیاسی تغییر موضع داد و ادعایش درباره ارائه‌ی بدیل برای نظم هژمونیک موجود را کاملاً به دست فراموشی سپرد. این باعث شد لوپن ادعا کند تنها کسی است که می‌تواند اجماع مسلط را به چالش بکشد. جذابیت شدید احزاب ضد نظام به علت ناتوانی احزاب دموکراتیک حاکم برای به دست دادن بدیل‌های قابل توجه است. تقابل ضعیف «چپ / راست» دارد با نوع جدیدی از تقابل «ما / آنها» جایگزین

---

<sup>۱۷</sup> Public - Private Partnership: سازوکاری که در آن بخش عمومی (دولت و سایر نهادهای حکومتی) برای تأمین خدمات زیربنایی (آب و فاضلاب، حمل و نقل، سلامت، آموزش و ...) از ظرفیتهای بخش خصوصی (دانش، تجربه، منابع مالی و ...) استفاده میکند. یعنی بخش خصوصی به جانشینی از دولت در برخی وظایف و مسئولیتهای تأمین این خدمات نقش آفرینی میکند. در شراکت عمومی- خصوصی، قراردادی بین بخش عمومی و خصوصی برای تسهیم ریسک، مسئولیت، منافع و هم‌افزایی منابع و تخصص هر دو بخش در ارائه‌ی خدمات زیربنایی منعقد میشود و نقش دولت از سرمایه‌گذاری، اجرا و بهره‌برداری در پروژه‌های زیرساختی به سیاستگذار و تنظیم‌کننده‌ی مقررات و ناظر کیفی و کمی ارائه‌ی خدمات بدل میشود.

<sup>۱۸</sup> کسانی مثل دیوید هلد هم می‌خواهند بدیلی سوسیال دمکراتیک برای جهانی شدن کنونی به دست دهند که موتور محرکش اقتصاد نئولیبرالی به طراحی آمریکاست، یک نئولیبرالیسم سوسیال دمکراتیک!

می‌شود. در شرایطی که نئولیبرالیسم مدعی‌ست هیچ بدیلی ندارد نباید تعجب کرد که خیلی‌ها به حرف کسانی گوش می‌کنند که بدیل‌هایی ارائه می‌کنند تا قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب را -در ظاهر و با شعار هم که شده- به مردم برگردانند. خیلی از رأی‌دهندگان سنتی حزب کارگر، بعد از گردش به راست این حزب، دیگر حس نمی‌کنند که حزب نماینده‌ی منافع آنان است. تقاضاهای بخش زیادی از مردم از دستور کار سیاسی کنار گذاشته شده و به سادگی ممکن‌ست در لباس پوپولیسمی عوام‌فریب بیان شوند. احزاب سنتی به جای تبیین پوپولیسم به آن برچسب راست افراطی می‌زنند و از خاص بودن و تبیین علل آن طفره می‌روند و بی‌توجهند به نقشی که دمکرات‌های خوب در کنار گذاشته‌شدن نهادهای سیاسی قدیمی بازی می‌کنند. رهیافتشان به این مسئله محکومیت اخلاقی و ایجاد کمربندی حفاظتی است. «سیاست به زبان اخلاق» یک واکنش اخلاق‌گراست که به مرزبندی در سطح اخلاقی بین دمکرات‌ خوب و راست افراطی شر می‌انجامد. سود این کار در ایجاد یک «بیرونی سازنده» است برای مصون نگه داشتن هویت «ما»ی نیروهای اجماعی. برای دمکرات‌های خوب نوعی مرز برای تثبیت هویت‌شان ضرورت داشت. لذا با نامیدن «آنها» به عنوان راست افراطی شر، دست به حقه‌بازی و بسیج شور و احساسات بر ضد آنچه به عنوان راست افراطی شناخته می‌شد زدند. افراد با بدگویی به نیروهای شر احساس خوب بودن و بافضیلت بودن می‌کنند چرا که همیشه محکوم کردن دیگران آسان‌تر است تا جنگیدن با آنها.<sup>۱۹</sup> سازوکار منحرف در این عکس‌العمل‌های اخلاق‌گرا عبارت است از این تصور که خیر و خوبی یکی با محکوم کردن شر دیگری به دست می‌آید. آرمانی نشان دادن خود به «پاکدینی احساس خوب» می‌انجامد: انتظار انجام کار خوب، همدردی با قربانیان، ابراز خشم نسبت به تبهکاری دیگران.<sup>۲۰</sup> وقتی رقبا نه به صورت سیاسی بلکه به صورت اخلاقی تعریف شوند دیگر نه مخالف بلکه دشمن تلقی می‌شوند. رقبا در این دیدگاه اغلب نمود نوعی بیماری اخلاقی محسوب می‌شوند که حتی برای تبیین پیدایش موفقیت‌شان نباید اقدامی کرد. محکومیت اخلاقی جای تحلیل سیاسی درست

<sup>۱۹</sup> قبلی، ص ۸۱

<sup>۲۰</sup> واکنشی که همواره در طول این سالها و در مواقع بحرانی مثلاً تروریسم از رهبران سیاسی دیده‌ایم.

را می‌گیرد و پاسخ صرفاً به ساخت کمربندی حفاظتی برای قرنطینه‌ی بخش‌های تحت تأثیر محدود می‌شود. از طنز روزگار رویکردی که مدعی‌ست مدل دوست / دشمن در سیاست منسوخ شده خودش شرایط را برای تجدید مدل دشمنی جویانه فراهم می‌کند.

موف به مفهوم جنگ عادلانه هم می‌پردازد. در پاسخ به کسانی که می‌گویند جنگ بوش با تروریسم متأثر از دیدگاه‌های کارل اشمیت است می‌گوید اشمیت این تمایز را سیاسی می‌فهمید نه اخلاقی یا اقتصادی. اگر اشمیت زنده بود استفاده‌ی سیاسی بوش از مقوله‌ی اخلاقی شر در مورد دشمنانش و گفتمان مسیحایی او را در این باره رد می‌کرد. به نظر او آمریکا ایده‌ی تمدن را مصادره و انحصاری کرد. اشمیت به لیبرال‌ها نقد وارد می‌کرد که از مفهوم انسانیت به عنوان سلاحی ایدئولوژیک برای گسترش امپریالیستی‌شان استفاده می‌کنند و اخلاق بشردوستانه را ابزاری برای امپریالیسم اقتصادی می‌دانست. از این حیث منتقد ادعای عام‌گرایی لیبرالیستی بود. به همین علت جنگ‌هایی که به نام انسانیت راه افتادند از دید او به طور خاص غیرانسانی بودند. از نظر وی مرز بین «دوست / دشمن» به عنوان مرز بین «جهان متمدن و دشمنان شر آن» خاص نگاه عام‌گرای لیبرال است. چنانکه گفتیم اشمیت معتقد بود هیچ شمول بدون طردی، هیچ هنجار بدون استثنایی، وجود ندارد. از دید او نیروی بلاغی و خطابی (رتوریک) یکی گرفتن خود با مفهوم عام و انتزاعی انسانیت، نیرویی فراوان و تأثیرگذار است، و این امر سازوکار محوری تثبیت هژمونی غربی را تشکیل می‌دهد. او نمی‌توانست بپذیرد چطور نظام آمریکایی موفق شده به هژمونی جهانی دست یابد و در این راه منافع خاص خود را با هنجارهای اخلاقی یکی بگیرد، که در نتیجه‌ی آن، مخالفت با هژمونی آمریکا مخالفت با خیر جهانی و منافع مشترک بشریت تلقی شود. از این منظر او نقدهایی جدی به کوشش لیبرالیسم برای رواج مفهوم «جنگ عادلانه» داشت. در کتاب *نظریه‌ی پارتیزان* (۱۹۶۳) اشمیت می‌گوید پارتیزان‌ها چون از همه‌ی حقوق محروم بوده‌اند حقوق‌شان را در دشمنی می‌دیدند. وقتی مشروعیتی که تضمین‌گر حق و صیانت قانونی پارتیزان‌هاست انکار شد آنها از طریق دشمنی به اهمیت هدف‌شان پی بردند. موف بینش‌های

اشمیت درباره‌ی خطرات نظم جهانی تک‌قطبی را یادآور می‌شود، رابطه‌ی متقابل بین قدرت بلامنازع آمریکا و افزایش تروریسم را. تروریسم در شرایطی به وجود می‌آید که هیچ کانال سیاسی مشروعی برای بیان شکایات وجود نداشته باشد. تروریسم بعد از پایان جنگ سرد و تحمیل مدل نئولیبرال زیر سلطه‌ی آمریکا افزایش یافته است. امروزه امکان تداوم مدل‌های اجتماعی سیاسی متفاوت با مدل‌های غربی به طور چشمگیری کاهش یافته چون همه‌ی آرمانهای بین‌المللی کم و بیش مستقیماً تحت نظارت قدرت‌های غربی به رهبری آمریکا هستند. تروریسم خطرات پندارهای باطل گفتمان عام‌گرا و جهان‌گرا را برجسته می‌کند. پندارهای باطل بشردوستان عام‌گرا را هم نقش بر آب می‌کند. این باور را که دموکراسی‌های غربی تجسم بهترین رژیم‌اند باید کنار بگذاریم (و باور به ماموریت متمدنانه‌ی آن را هم همین‌طور). بخش زیادی از نظریه‌ی دموکراسی به اثبات برتری دموکراسی لیبرال اختصاص یافته است. یکی از پیچیده‌ترین مدافعان برتری اخلاقی و اعتبار عام دموکراسی لیبرال هابرماس است. او عقل‌گراست و می‌خواهد به صورت عقلانی ثابت کند حکومت قانون و حقوق بشر با مشارکت دمکراتیک همخوانی دارد. در این صورت با هیچ دلیل عقلانی‌ای نمی‌توان به آن اعتراض کرد و معترضان فوراً به عنوان افرادی غیرمعقول و نامشروع و عقب‌مانده از نظر اخلاقی طرد می‌شوند. از دید هابرماس خاستگاه حقوق بشر هر چه باشد انتخابی جز آن نداریم و همه باید معیارهای مشروعیت نظام حقوق غرب را بپذیرند، که این امر البته نیاز به زمان دارد. از دید او بدیلی برای غربی‌شدن نیست و جوامع آسیایی - به تعبیر ویلیام راش در تفسیر هابرماس - بین هویت فرهنگی و بقای اقتصادی، بین نابودی فرهنگی و فیزیکی، باید یکی را انتخاب کنند. در برابر هابرماس، اشمیت معتقد است که جهان «یونیورس» نیست بلکه «پلوریورس» است. به باور او هر کس قدرت واقعی دارد می‌تواند محتوای مفاهیم و واژه‌ها را هم تعیین کند: «قیصر، ارباب و سرور دستور زبان نیز است». ریچارد رورتی و یورگن هابرماس از جهت خواست اجرای دموکراسی لیبرال در سراسر جهان با هم اشتراک نظر دارند. ولی رورتی عقل‌گرایی عام‌گرای هابرماس - که از دید وی مبتنی بر لیبرالیسم روشنگری است - را رد می‌کند و به تأسی از راولز بر

لیبرالیسم سیاسی پای می‌فشرد. او بین «اعتبار عام» و «دسترسى عام» فرق می‌نهد. (رویکرد پراگماتیستی).  
عام بودن دموکراسی لیبرال از دید رورتی نباید بر حسب اعتبار عام عقلانی بلکه باید بر اساس اقناع و پیشرفت اقتصادی لحاظ شود. اختلاف این دو فقط در شیوهی رسیدن به اجماع است نه امکان آن. لیبرالیسم بورژوازی پست‌مدرن رورتی مثال دیگری است از انکار امر سیاسی به شیوهی لیبرال در بعد دشمنی‌جویانه‌ی آن. رورتی عقلگرا نیست و خرسند است که مثل برخی سوژه را برساخت اجتماعی بداند، ولی نمی‌تواند قبول کند که عینیت اجتماعی برساخته‌ی کردارهای قدرت است (بر خلاف فوکو. نقدش به فوکو هم همین است). به همین دلیل نمی‌تواند بعد هژمونیک رویه‌های گفتمانی و این واقعیت را قبول کند که قدرت دقیقاً اصل و محور تاسیس هویت‌هاست. پراگماتیسم رورتی هم مثل رویکرد گفتمانی-نظری هابرماس نمی‌تواند چارچوب مناسبی برای سیاست دمکراتیک کثرت‌گرایانه به دست دهد زیرا رویای آینده‌ی جهان‌شهری امر سیاسی را نفی می‌کند. از دید یک رسالت مدل جهان‌شهری (جهان‌وطن) رسوا کردن مدل سیاست ملی و ترویج ایده‌ی دولتهای بی‌سرزمین‌شده (قلمروزدوده) و ملیت‌زدوده است. از دید موف به وجود آوردن شهروند جهان‌شهری یا جهان‌وطن کوشش دیگری است برای اولویت دادن به اخلاق بر سیاست. رویکرد جهان‌شهری- به خاطر حقوقی جدید و خیالی و موهوم- حقوق قدیمی حاکمیت و حقوق دمکراتیک خودگردانی شهروندان در بسیاری از کشورها را نفی می‌کند.

موف در بخش دیگری از کتاب وارد نقد نظریات تونی نگری و مایکل هارت می‌شود. از دید او، به رغم واژگان دلوزی و لفاظی انقلابی، شباهت عجیب و غریب زیادی بین نظرات هارت و نگری با نظریه‌پردازان راه سوم و لیبرال‌های جهان‌شهری وجود دارد. در لفاظی پوچ و بی‌معنای این کتاب درباره‌ی «انبوه خلق» (مالتیتیود؛ انبوهه) هم نشانی از بعد امر سیاسی نمی‌بینیم و خصلت سازنده‌ی آنتاگونیسم انکار شده است. /امپراتوری نگری و هارت روایتی اولتراچپ از چشم‌انداز جهان‌شهری است. عقیده‌ی محوری این کتاب، یعنی پایان امپریالیسم و پیدایش شکل جدیدی از حاکمیت بدون مرز، پس از جنگهای ایالات متحده در واکنش به

حملات ۱۱ سپتامبر از اعتبار افتاده است. آنها بعد از این حادثه حتی در این باورشان که هیچ مرکزی برای قدرت امپریالیستی وجود ندارد شک نکردند. در روایت‌شان از امپراتوری، آن را قدرت شبکه‌ای نامتمرکز می‌دانند (مدل ریزوم دلوز- گتاری). به نظر موف/امپراتوری (کتاب مشهور نگری و هارت) به جای اینکه بدیلی برای هژمونی نئولیبرال ارائه دهد عکس آن عمل می‌کند. اصرار آن دو بر شکل‌گیری امپراتوری از طریق سرمایه‌ی جهانی یک جهان یکپارچه و بی هیچ «بیرون»‌ای، با دیدگاه جهان‌شهری سازگارست. کار این دو، دست کم گرفتن نقش تعیین‌کننده‌ی ایالات متحده در تحمیل مدل نئولیبرال جهانی شدن، با دیدگاه خوشبینانه‌ی طرفداران جامعه مدنی هماهنگ است. با توجه به شکله‌ای متنوع سیاست سوسیال دمکراتیک، نزدیکی قابل توجهی بین تزه‌های مطرح شده در امپراتوری و در آراء پک و گیدنز هست. باورشان به اینکه انبوه خلق بالاخره پایان امپراتوری را رقم می‌زند یادآور جبرگرایی دترمینیستی و اکونومیستی بین‌الملل دوم است که متأثر از کارل کائوتسکی بود و مورد نقد جدی لنین قرار گرفت (البته خود مارکس هم از این پیشبینی جبرگرایانه بر کنار نبود). نگری و هارت به حاکمیت ملی نگرشی منفی دارند و ستایشگر جهانی‌شدن و بی‌سرزمین شدن (قلمروزدایی) و هوادار ضعیف شدن دولت-ملت‌هایند و هر امر ملی و محلی‌ای را فاشیستی و واپس‌گرا می‌خوانند.

موف معتقد است چپ باید خصلت کثرت‌گرای جهان را بپذیرد و چشم‌انداز چندقطبی در پیش گیرد، یعنی راهبرد تأسیس نظام حقوقی بین‌الملل بر اساس ایده‌ی قطب‌های منطقه‌ای و هویت‌های فرهنگی که با حفظ خودمختاری کامل خویش با هم متحد شده‌اند. از دید او ظهور چین به عنوان یک ابرقدرت نشان می‌دهد چندگانگی و چندقطبی بودن ممکن است. موازنه‌ی چندقطبی شرط ضروری حقوق بین‌الملل است تا کارکرد حداقلی‌اش که جلوگیری از جنگ‌های مدرن ویرانگر است را انجام دهد.

اما معیار حد زدن بر پلورالیسم چیست؟ پاسخ موف از این قرار است: تمایز نهادن بین تقاضاهایی که باید به عنوان بخشی از مباحثه‌ی رقابت‌جویانه پذیرفته شوند و تقاضاهایی که باید کنار نهاده شوند.<sup>۲۱</sup> «جامعه‌ی دمکراتیک نمی‌تواند با کسانی که نهادهای اساسی‌اش را زیر سوال می‌برند به عنوان مخالف مشروع برخورد کند».<sup>۲۲</sup> موف می‌گوید اجماع مبتنی بر منازعه یعنی اجماع درباره‌ی ارزش اخلاقی-سیاسی آزادی و برابری برای همه، مخالفت درباره‌ی تفسیر آن ارزش‌ها<sup>۲۳</sup>! رهیافت رقابت‌جو مدعی نیست که همه‌ی تفاوت‌ها را در بر گرفته بر همه اشکال طرد غلبه می‌کند، تنها طرد سیاسی نه اخلاقی<sup>۲۴</sup>! «لزوم تمایز نادقیق (تأکید از نگارنده) بین تقاضاهایی که تأمین آن‌ها چارچوب اساسی لیبرال دمکراتیک را به خطر می‌اندازد و آنهایی که نمی‌اندازد»<sup>۲۵</sup>! «وقتی از سیاست داخلی به سمت سیاست بین‌المللی عبور می‌کنیم با شکل بسیار متفاوتی از پلورالیسم روبه‌رو می‌شویم که باید آن‌را از پلورالیسم لیبرال متمایز کرد»<sup>۲۶</sup>. «نباید دفاع از مدلی متفاوت با مدل غربی برای جامعه را نشانه‌ی عقب‌ماندگی و دلیل پیشامدرن بودن آن‌ها دانست. اکنون وقتش رسیده از این ادعای اروپامدارانه که مدل ما عقلانی‌تر و اخلاقی‌تر است دست برداریم».<sup>۲۷</sup> موف می‌گوید لازم نیست گفتمان حقوق بشر را کنار نهاد هرچند تا حالا در خدمت منافع اقتصادی ژئوپلیتیک دول هژمونیک سرمایه‌داری بوده، و می‌شود از آن در جهت دفاع از حقوق ستم‌دیدگان استفاده کرد، و برداشتی چندرنگه و چندفرهنگی از حقوق بشر داشت که مطابق با فرهنگ‌های مختلف صورت‌بندی‌های مختلف دارد. فرهنگ غربی

<sup>۲۱</sup> قبلی، ص ۱۳۳

<sup>۲۲</sup> همان، قبلی

<sup>۲۳</sup> همان، قبلی

<sup>۲۴</sup> همان، قبلی

<sup>۲۵</sup> قبلی، ص ۱۳۴

<sup>۲۶</sup> قبلی، ۱۳۵

<sup>۲۷</sup> قبلی، ۱۳۷

فقط یک شکل خاص فرهنگی به پرسش حقوق بشر است و تنها پاسخ مشروع نیست.<sup>۲۸</sup> با این حال معتقد است فقط در سطح اروپایی است که می‌توان بدیل ممکن برای نئولیبرالیسم داشت.<sup>۲۹</sup>

(۲)

نظرات شانتال در این کتاب را به دو بخش می‌توان تقسیم کرد: یک بخش آنجا که از روانکاوی و مفهوم هژمونی گرامشی و نظرات میشل فوکو در تحلیل چگونگی پیدایش جامعه استفاده می‌کند، و دیگری بخشی که وارد ارائه‌ی راهکار و بدیل پیشنهادی خود می‌شود. ما با بخش اول کاری نداریم. در واقع تنها قسمت درست نظرات موف همانجاست. اما واقعیت این است که در قسمت دوم، یعنی آنجا که می‌کوشد یک الگوی سیاسی بدیل پیشنهاد کند، با شکست و عدم انسجام روبه‌رو می‌شود. نخست از عدم انسجام بدیل سیاسی پیشنهادی موف صحبت کنیم. در کار او تناقضاتی ظاهر می‌شود که ارزش نظریه‌پردازی او را پایین می‌آورد. موف مرتباً بین اروپاگرایی، جهان‌گرایی (عام‌گرایی) و محلی‌گرایی در نوسان است. خواننده با خواندن این بخش از آرای وی گیج و سردرگم می‌شود. حتی به نظر می‌رسد موف پیوسته آرای خود را پس می‌گیرد و نقض می‌کند و به اصطلاح هر چه را رشته پنبه می‌کند. علت اصلی این امر به نظر ما در استراتژی نادرستی است که از همان ابتدا برای نظریه‌ی خود مشخص کرده: تغییر یا اصلاح نظام سرمایه‌داری از درون و با حفظ دمکراسی پلورالیستی پارلمانتاریستی و حذف مفهوم «انقلاب» از منظومه‌ی فکری‌اش. این استراتژی چیزی نیست جز تلاش برای تغییر دادن چیزها به گونه‌ای که هیچ چیز تغییر نکند! به یک معنا ریشه‌ی اشکالات نظریه‌ی او را می‌توان به موضع سوسیال دمکراتیک‌اش نیز ربط داد. از همین حیث علیرغم نقدهایی که موف به کسانی چون هابرماس، گیدنز و بک وارد می‌کند موضع خود او نیز در بهترین حالت چیزی بهتر از آرای افراد یادشده نیست یا حداقل اینکه کارکرد سیاسی و نتیجه‌ی عملی بهتری در پی ندارد.

<sup>۲۸</sup> قبلی، ۱۳۸

<sup>۲۹</sup> قبلی، ص ۱۴۰



نخستین مسئله مربوط به نظریات موف درباره‌ی دموکراسی و پلورالیسم و آنتاگونیسم است. در اینجا تناقضات و ابهام‌های چندی نمودار می‌شود. اول اینکه این انجمن سیاسی‌ای که موف نگران نابود شدنش است چیست؟ آیا اساساً وجود دارد؟ موف مرتباً دموکراسی لیبرال را می‌کوبد ولی از سیاست دموکراتیک کثرت‌گرا حمایت می‌کند. ولی در نظریه‌ی او درست روشن نمی‌شود تفاوت و تمایز این دو به لحاظ کارکردی و نتایج عملی در چیست. آیا دموکراسی لیبرال عام‌گرا و تحمیلگر و اروپامحور است ولی سیاست دموکراتیک کثرت‌گرا خاص‌گرا، محلی‌گرا، غیرتحمیلگر و غیراروپامحور؟ سوال دیگری که مطرح می‌شود و موف خوب به آن نمی‌پردازد و صرفاً با اظهارنظرهایی شعارگونه از کنار آن می‌گذرد این است که چطور با حفظ زمینه‌ی مشترک می‌شود هژمونی جدیدی برقرار و روابط قدرت را عمیقاً دگرگون کرد؟! وقتی موف می‌ترسد آنتاگونیسم نهادهای دموکراتیک را به خطر اندازد آیا مثل لیبرال دمکرات‌ها تلویحاً کارایی و دموکراتیک بودن این نهادها را تصدیق نکرده؟ و مسئله‌ی مهم دیگر اینکه آیا واقعاً نهادهای دموکراتیک داریم؟ و دموکراتیک به چه معنا؟ وقتی او خطر تروریسم و ربط آن به پندارهای عام‌گرایی و جهان‌گرایی لیبرالی را ذکر می‌کند آیا اتفاقاً خود این امر نشان نمی‌دهد به چنین گفتمانی -عام‌گرایی جهانشهری- نیاز مبرم داریم؟! تنها یک گفتمان عام‌گرایی درست و رادیکال می‌تواند جایگزین یک عام‌گرایی نادرست و ایدئولوژیک شود. آیا دغدغه‌ی موف از ترجیح مدل سیاست دموکراتیک اکثریتی این است که به اشکال پیشامدرن و پیشادموکراتیک سیاسی بازنگردیم؟ آیا دغدغه و نگرانی محوری‌اش روی کار نیامدن نظام‌های به اصطلاح «توتالیتاری» از نوع شوروی و چین و کره شمالی و ... است؟ به این سوالات در ادامه بیشتر خواهیم پرداخت. تبیین موف از تروریسم هم تبیین بسنده‌ای نیست. او ظهور تروریسم را به خفه شدن صدای جهانی‌بینی‌های متفاوتی نسبت می‌دهد که توسط هژمونی تک‌صدای لیبرال دموکراسی عام‌گرا سرکوب شده‌اند. ولی بیا بید واقع‌بینانه‌تر و تاریخی‌تر نگاه کنیم. مثلاً ظهور گروه‌های جهادی و اسلام‌گرایی مثل طالبان یا القاعده یا داعش که منظور موف از جنبش‌های بنیادگرا و سنت‌گرا همین جنبش‌هاست. آنچه از مرور تاریخ قرن بیستم روشن می‌شود این است

که ظهور و قدرت‌گیری این گروه‌ها ربط وثیقی به دعوای امپریالیستی از ابتدای قرن بیستم تا کنون داشته است. آنچه باعث تقویت این گروه‌ها شد بر خلاف نظر موف این نبود که آنها از اینکه دموکراسی لیبرال بر خلاف و در تضاد صریح با جهانبینی مورد حمایت ایشان است خشمگین بودند، این نوع تبیین ماندن در سطح قضایاست، بلکه این بود که جناح‌های بورژوازی در درون کشورهای امپریالیستی در رقابت با هم و در رقابت با بورژوازی کشورهای دیگر آنها را وارد میدان سیاست کردند. از طرف دیگر قدرت گرفتن آنها پیوند محکمی داشت با کمونیسم‌ستیزی‌ای که ویژگی شاخص جنگ سرد بود. بیش از همه آمریکایی‌ها بودند که از گروه‌های اسلامگرا برای ضربه زدن به منافع بلوک شرق و در رأس آنها شوروی بهره بردند و طاعون اسلامگرایی را در کشورهای اسلامی حاکم کردند که هنوز که هنوز است از شر آنها در امان نیستند (چه کشورهای اسلامی و چه کشورهای غیراسلامی). در حالی که اکثریت مردم این کشورها - که اسلامگراها در آن به قدرت رسیده‌اند - از قضا بیشتر متمایل به مدل دموکراسی لیبرال یا سوسیالیستی بودند. کافی است نگاهی به جنبش‌ها و انقلابات و نهضت‌های مردمی کشورهای اسلامی در قرن بیستم بی‌اندازیم. بهار عربی را هم از نظر دور نداریم. آیا میلیون‌ها انسانی که در این کشورها علیه حکومت‌های وقت شوریدند تقاضاهای بنیادگرایانه داشتند؟ هواخواه بنیادگرایان و سنت‌گراها بودند؟ یا هوادار دموکراسی از نوع جهان‌روای غربی‌اش (چه لیبرالی و چه سوسیالیستی)؟ گاه به نظر می‌رسد موف چنان سخن می‌گوید گویی سنت‌گرایان بنیادگرا نماینده و سخنگوی مواضع سیاسی-فرهنگی ملل کشورهای اسلامی‌اند. آنگاه از این استنباط نادرست نتیجه‌ی نادرستی می‌گیرد و آن اینکه همه‌ی مسائل زیر سر گفتمان عقلگرا و عام‌گرای لیبرال‌هایی مثل هابرماس و رورتی است که آنتاگونیسم‌های فرهنگی-دینی اقوام غیراروپایی را لحاظ نمی‌کنند. اما موف حتی در این موضع هم منسجم نیست و نشان می‌دهد به انتقادش به گفتمان لیبرال دموکراسی عام‌گرایی که می‌کوشد مدل غربی را بر جهان تحمیل کند هم وفادار نیست چرا که می‌گوید آنتاگونیسم تنها در صورتی پذیرفتنی است که به چارچوب دموکراتیک پلورالیستی معتقد باشد. موف بی‌آنکه به این قضایا توجه داشته

باشد یکسره علت ظهور تروریسم را صرفاً به مسئله‌ای فرهنگی-دینی-قومی فرومی‌کاهد. این نقص البته ریشه در دیدگاه او درباره‌ی مفهوم آنتاگونیسم دارد. تصور و برداشت موف از آنتاگونیسم بیش از آنکه ناظر به اقتصاد سیاسی باشد فرهنگی-دینی-قومی است. در کار او چندان از آنتاگونیسم به معنای تضاد و تخاصم طبقاتی خبری نیست و بیشتر بر حسب شیوه‌های زیست و فرهنگهای متضاد و متخاصم غربی / غیرغربی فهمیده می‌شود. موف به جای اینکه بیندیشد که گفتمان بنیادگرا و سنت‌گرا می‌تواند اقشار و طبقاتی را جذب کند که در فرایند استثماری که امپریالیسم و سرمایه‌داری در آن نقش داشته به فلاکت افتاده‌اند ماجرا را صرفاً از جنبه‌ی روبنایی‌اش-فرهنگی-دینی می‌بیند و فکر می‌کند این جذب در وهله‌ی نخست به این علت صورت گرفته که اقشار و طبقات یادشده از نظر فرهنگی با دمکراسی اکثریتی یا بهتر است بگوییم فرهنگ غربی مشکل دارند. البته ما وجود چنین اقشاری را در این جوامع انکار نمی‌کنیم. وجود اینها اظهارمن‌الشمس‌تر از آن است که بتوان انکار کرد. ولی مسئله این است که اهمیت آنها به لحاظ نظری در این حد نیست که موف تحلیل و تبیین‌اش را روی آنها بنا کند. حال مورد گروههای جهادی را در نظر بگیریم؛ راهکار موف در قبال آن چیست؟ اینکه این گروه‌ها باید مخالف و رقیب محسوب بشوند نه دشمن؟ مسلماً اینطور نیست چون از دید وی این گروهها شیوه‌های دمکراتیک سیاست را قبول ندارند و بر حسب آنتاگونیسم (فرهنگی) و نه آگونیسم عمل می‌کنند. پس در چارچوب مدل موف در سیاست دمکراتیک کثرت‌گرایایی برای آنها نیست. خب در اینصورت باید با آنها چونان دشمن برخورد کرد؟ یا آنها را ترغیب کرد در چارچوب مدل پارلمانتاریستی عمل کنند و به جای حذف دشمن به مخالفت با او بپردازند؟! حال آنکه واقعیت این است که از قضا بنیادگراها و سنت‌گراها اتفاقاً در چارچوب مدل آگونیستی موف به پارلمان هم راه یافته‌اند و در رأی آوردن آنها مورد حمایت سرمایه‌داری جهانی هم بوده‌اند. مشکل لیبرالیسم عام‌گرا بر خلاف پندار موف این نیست که این گفتمان را طرد و سرکوب کرده بلکه اتفاقاً برعکس؛ در مبارزه با گفتمانهای مترقی‌تر و ضدسرمایه‌داری همواره این گفتمان محلی‌گرای دینی بوده که لیبرالیسم عام‌گرا در

عمل به آن روی خوش نشان داده است. عملاً و در واقعیت - و نه در حرف و شعار، که موف بیشتر در آن سطح می‌اندیشد و راهکار ارائه می‌دهد- این گفتمان‌ها فقط آنگاه که از چارچوب مدل دمکراسی اکثریتی غربی خارج شده و اساس این نهادها را به چالش کشیده‌اند - آن هم با شدت تروریستی- با طرد روبه‌رو شده‌اند (که دیدیم از نظر موف طرد این گروهها در اینصورت اشکالی ندارد). فهم اشتباه دیگر موف درباره‌ی آنتاگونیسم این است که می‌پندارد با تصعید آنتاگونیسم در قالب آگونیسم دیگر مسئله پایان می‌یابد. ولی تصعید آنتاگونیسم در قالب آگونیسم مسلماً هرگز تمام و کمال صورت نمی‌گیرد بلکه همواره شیخ و سایه‌ای از آنتاگونیسم باقی می‌ماند که باز می‌گردد و نظم واقعیت را به چالش کشیده کارکرد عادی و منظم و روزمره‌ی آن را مختل می‌کند، به ویژه اگر آنتاگونیسم به معنای تخصم بنیادین طبقاتی لحاظ شود که در ساحت سرمایه‌داری هیچ راهی برای ریشه‌کنی آن وجود ندارد. آیا درک موف از آنتاگونیسم این است که نمایندگان طبقات بورژوازی و خرده‌بورژوازی و پرولتاریا و ... در قالب یک مجلس نمایندگی بنشینند و راهکارهایی بیافرینند تا بدان وسیله آنتاگونیسم طبقاتی‌شان بدل به آگونیسم شود؟! اگر مهمترین دغدغه‌ی نظریه‌ی انقلابی مارکس محو طبقات است مسئله‌ی موف نه زدودن طبقات بلکه همزیستی مسالمت‌آمیز طبقات است در قالب آگونیسم. این بیش از هر چیز نشانگر رویونیسم (تجدید نظرطلبی) است. به لحاظ تاریخی جریان چپ به ویژه در غرب (اروپا) پس از قضایای استالینیسم روی به رویونیسم آورد، و رویونیسم پوپولیستی موف و لاکلائو هم یکی از همین رویونیسم‌هاست اما رویونیسمی ظریف و هوشمندانه: در سطح نظری سخن از آنتاگونیسم می‌گوید ولی در سطح عملی به آگونیسم قناعت می‌کند. موف همه‌ی چیزها را می‌گوید به جز آنچه را که باید بگوید، و دقیقاً همه‌ی چیزها را به گونه‌ای می‌گوید که نکته‌ی اصلی را نگوید و از آن طفره رود. این ایدئولوژی است که باعث می‌شود بر نکته‌ای که از همه بنیادی‌تر و کلیدی‌تر است - آنتاگونیسم محوناشدنی در سرمایه‌داری، تضاد آشتی‌ناپذیر کار و سرمایه، ستیز بین

اجتماعی بودن تولید و خصوصی بودن تملک، بحرانهای ذاتی و ساختاری سرمایه‌داری، و ...، سرپوش گذاشته شود.

موف مبتلا به فتیش‌سازی از کردوکارهای صوری دمکراسی بورژوایی است و از تحلیل عمیق رابطه‌ی بین این دمکراسی با سرمایه‌داری بازمی‌ماند. (نقدی که به گیدنز وارد می‌کند متوجه خود او هم است). او یک سوسیال دمکراتِ تخیلی (اتوپیایی) است که به جای مبارزه با علت با معلول‌ها می‌جنگد و دون‌کیشوت‌وار اسلحه‌اش را بر سر دشمنان خیالی (بنیادگراها، سنت‌گراها، لیبرال دمکرات‌های عام‌گرا و عقل‌گرا و ...) فرودمی‌آورد. می‌دانیم که سوسیال دمکراسی اساساً مبارزه را در سطح سرمایه‌داری پیش می‌برد و استراتژی آن چنانکه ادوارد برنشتاین از بنیانگذاران حزب سوسیال دمکرات آلمان گفته «جنبش به خاطر خود جنبش» است یعنی چیزی جز صرف جنبش‌های رفرمیستی-پارلمانتریستی نیست. موف هم مثل یک سوسیال دمکرات تنها نقدی که به سرمایه‌داری دارد صرفاً به حیطة توزیع ثروت و نابرابری مربوط می‌شود و نه مسائل مربوط به تولید. این نگاهی است که در سطح معلول‌ها متوقف می‌شود و از ارائه‌ی نقدی رادیکال بر سرمایه‌داری بازمی‌ماند. زدوبندها و سازشکاری‌های سوسیال دمکراسی با بورژوازی و خیانت به جنبش‌ها و اعتصابات کارگری در اوایل قرن بیستم چنان لکه‌ی ننگی بر دامان آن انداخت که لنین به صرافت افتاد دیگر از کلمه‌ی سوسیال دمکراسی استفاده نکند و برای نامیدن خود و یارانش به همان اصطلاح قدیمی «کمونیست‌ها» رجوع کرد. موف به جای دیدن ماشین انتزاعی و منطق سرمایه در ایجاد بحران و نابرابری صرفاً به دنبال چاره‌جویی و رفو کردن آن در همان چارچوب سرمایه‌داری و دمکراسی بورژوایی است - که خود بخشی از مشکل است. در واقع موف برای درمان بیماری خود بیماری را تجویز می‌کند! درست است که سوسیال دمکراسی برای همه من جمله روشنفکران و چپ‌ها جذابیت دارد و همگان را به یاد کشورهای اسکاندیناوی و رفاه و نظام تأمین اجتماعی آن می‌اندازد ولی مسأله این است که در چارچوب محدوده‌های سیستماتیک سرمایه‌داری، سوسیال دمکراسی قابلیت جهان‌شمول شدن ندارد. باید واقع‌بین باشیم و از توهم

نسبت به سرمایه‌داری و توانش برای خوشبخت‌سازی بشریت دست برداریم. سرمایه‌داری هرگز نمی‌تواند توسعه‌ای متوازن در تمام جهان ایجاد کند. سوسیال دموکراسی جذاب و اغواگر و فریبنده‌ی اسکاندیناویایی با آن دموکراسی کثرت‌گرایانه‌اش به قیمت دیکتاتوری‌های سرکوبگر در بسیاری از نقاط جهان حاصل شده است، این دیکتاتوری‌های مخوف و وحشتناک در واقع سویه و مکمل وقیح آن را تشکیل می‌دهند.

برگردیم به بحث کثرت‌گرایی. موف نیز مانند هر نظریه‌پردازی که درباره‌ی کثرت‌گرایی حرف می‌زند فوراً با این مشکل مواجه می‌شود که حدود و ثغور آن را تعیین کند. پوپر، برلین، راولز و ... هم دچار همین مشکل بودند. این کثرتی که موف می‌گوید چه چیزهایی را در بر می‌گیرد؟ چه مکانیسمی تصمیم می‌گیرد چیزی را در پلورالیسم بگنجانیم یا طرد کنیم؟ با توجه به حرف‌های خود موف که از اشمیت تاثیر گرفته قدرت است که اینجا تصمیم می‌گیرد بین انواع تقاضاها تفاوت بنهد. رویکرد لیبرال عقل‌گرا را هم که موف کنار گذاشته. او می‌گوید حد و مرز پذیرش پلورالیسم پذیرش یا عدم پذیرش نهادهای دموکراتیک گفتگویی است. بسیار خب فرق این حرف با حرف لیبرال‌های عام‌گرایی مثل پوپر و هابرماس - که موف این همه به او می‌تازد- چیست؟ از یک طرف موف می‌خواهد برای برداشت‌های غیرلیبرالی جا باز کند. از طرف دیگر می‌گوید نبرد با نئولیبرالیسم و ارائه‌ی بدیل با آن فقط در چارچوب اروپا ممکن است. آیا حق نداریم گیج شویم؟ بالاخره چه باید کرد؟ از یکسو از پلورالیسم مدرنیته‌ها و روشنگری‌ها<sup>۳۰</sup> و مدل‌های بومی دموکراسی دم می‌زند، منظورش از پلورالیسم مدرنیته‌ها و روشنگری‌ها را هم درست روشن نمی‌کند و از گفتمان حقوق بشر چند رگه که با فرهنگ‌های مختلف همخوانی داشته باشد سخن می‌گوید که لازم نیست زیر هژمونی فرهنگ غربی و دیدگاه غربی نسبت به حقوق بشر باشند، که متأسفانه در اینجا هم نه منظورش از این سنخ حقوق بشرها را مشخص می‌کند نه مصادیقش را. از سوی دیگر چنانکه گفتیم معتقد است فقط در سطح اروپا می‌توان برای نئولیبرالیسم بدیل یافت! کثرت‌گرایی شانتال موف به یک یال بی سر و دم و اشکم می‌ماند.

موف مرتب حرف‌هایش را نقض می‌کند و پس می‌گیرد و برای خواننده چیزی باقی نمی‌گذارد. الگوی پلورالیستی موف - اگر البته چیز منسجی در این باره بتوان در کتاب او یافت - وقتی می‌خواهد در سطح بین‌الملل اعمال شود بی‌شبهت به مدل جان راولز در کتاب *قانون ملل* (مردم)<sup>۳۱</sup> نیست. در این کتاب راولز می‌کوشد نظریه‌ی *عدالت انصافی* اش را بر روی جهان اعمال کند و از محدوده‌ی کشورهای لیبرال دمکرات خارج شود. راولز خود در نظریه‌اش گفته بود که *عدالت انصافی* صرفاً برای کشورهای با مدل حکومتی لیبرال دمکرات - که البته نظام‌های سوسیال دمکرات را هم دربرمی‌گیرد - طراحی شده است. در کتاب *قانون ملل* راولز بحثی دارد درباره‌ی حکومت‌های یاغی و حکومت‌های موجه و مشروع. می‌گوید رژیم‌های مشروع و موجه لازم نیست حتماً قواعد و معیارهای فرهنگی سیاسی رژیم‌های لیبرال دمکرات غربی را رعایت کنند تا مشروع و موجه - و نه یاغی - شمرده شوند. استانداردهای راولز در اینجا چنان مینیمالیستی و کیمنه‌گراست که بسیاری از رژیم‌هایی را که ما مشروع و موجه نمی‌دانیم می‌تواند در بر گیرد (مثلاً حکومت عربستان را به صرف اینکه از تروریسم بنیادگراها حمایت نکند و دست به ماجراجویی‌های خطرناک بین‌المللی نزند مشروع و موجه می‌شمارد!). آیا موف در این باب چیز بیشتری از راولز به ما می‌گوید؟

پلورالیسم برای موف آنقدر حیاتی است که او به آن حتی به عنوان راهی برای جلوگیری از بروز جنگ هم می‌نگرد. وی بر مدل چندقطبی در نظام بین‌الملل تأکید می‌کند و ورود چین را به قلمروی ابرقدرت‌ها خوشامد می‌گوید و از قطب‌ها و اتحادیه‌های منطقه‌ای دفاع می‌کند و آن‌ها را برای جلوگیری از جنگهای جهانگیر لازم می‌داند. سوالی که مطرح می‌شود این است که مدل چندقطبی آمریکا، اتحادیه‌ی اروپا، چین، روسیه، هندوستان، ترکیه، سازمان کشورهای اسلامی و اتحادیه کشورهای عربی و قطب‌های دیگر سیاسی اقتصادی فرهنگی و ... که هر روز در سراسر جهان مثل قارچ می‌رویند چه سودی در جلوگیری از جنگ داشته‌اند؟ برای ملل این سرزمین‌ها چه نفعی داشته‌اند؟ کافی است به آسیا و خاورمیانه نگاه کنیم تا کذب

---

<sup>۳۱</sup> The Law Of People

ادعاها و بی‌فایده‌گی راهکارهای موف روشن شود. منطقه‌ای که محل تلاقی منافع و نبرد قدرت چند قدرت سیاسی-اقتصادی امپریالیستی است - آمریکا، چین، روسیه، در کنار خُرده امپریالیست‌هایی دیگر - چه طرفی از صلح بر بسته؟ یا شاید موف معتقد است اگر همین مدل چندقطبی هم نبود تا کنون در خاورمیانه فاجعه‌ی هیروشیما و ناکازاکی به وقوع پیوسته بود! آیا موف نمی‌داند که جنگ لازمه‌ی تضاد منافع در سرمایه‌داری است و خود نشانگر آنتاگونیسم کار/ سرمایه؟ بی‌توجهی به این واقعیت اساسی بار دیگر موف را به ارائه‌ی راهکارهای تخیلی -دفاع از مدل چندقطبی- می‌کشاند. جالب است که موف گویا در اساس با امپریالیسم مشکلی ندارد بلکه بیش از هر چیز با قدرت بیش از حد آمریکا در میان امپریالیست‌ها مسئله دارد و طرفدار توازن قوا بین امپریالیست‌هاست (یک جنگ سرد دیگر). به همین علت طرفدار مدل چند قطبی -بخوانید چندامپریالیستی- است!



در ادامه‌ی بحث پلورالیسم موف نگاهی بیندازیم بر محلی‌گرایی موف در برابر موضع جهان‌شهری یا جهان‌وطنی لیبرال‌ها. چنانکه دیدیم او لیبرال دمکرات‌های عام‌گرا و عقل‌گرا را متهم می‌کرد که از نقش شورها و عواطف و هیجانات در شکل‌گیری هویت غافلند و آنها را به عنوان اموری غیرعقلانی محکوم می‌کنند و در این زمینه به لکان و ژیاک و استاوراکاکیس هم استناد می‌کرد. ولی تفاوت مهمی بین لکان و ژیاک از این حیث با موف وجود دارد. رویکرد پوپولیستی موف به هویت‌ها ظاهراً بعد پاتولوژیک و حتی پارانوئیک هویت‌یابی را که لکان و ژیاک درباره‌ی آن به اندازه‌ی کافی قلم‌فرسایی کرده‌اند نادیده می‌گیرد. آن دو نقش فانتزی در هویت‌یابی را بسیار پررنگ می‌دانند ولی موف این فانتزی‌ها را وارد امر سیاسی می‌کند. لازم به گفتن نیست -به کرات در این باره گفته‌اند و ما نیز اینجا روده‌درازی نمی‌کنیم- که این فانتزی‌ها در شکل‌گیری فاشیستی هویت‌ها نقش بارزی ایفا می‌کنند. ولی موف در نظریه‌اش در این باره مطلقاً خاموش است! او چنانکه دیدیم مدل‌های عام‌گرا و جهان‌شهری-جهان‌وطنی از لیبرالیسم و دمکراسی را رد می‌کند، از



همین رو منتقد کسانی چون هابرماس و نگری و هارت است (نگری و هارت به عنوان لیبرالهای چپ). به این مسئله در پایان بیشتر خواهیم پرداخت.

همانطور که دیدیم موف نهادهای اساسی سیاست دمکراتیک را قبول دارد و هرگونه تخطی و تجاوز از آن را رد می‌کند. بدینترتیب خود بی‌آنکه بداند در موضعی عام‌گرا قرار می‌گیرد. از طرف دیگر موف بی‌آنکه خود بداند عام‌گرایی را هم بیشتر فقط بر حسب مدل لیبرالی‌اش می‌فهمد. برای او فقط یک شکل عام‌گرایی هست آن هم لیبرالی. از طرف دیگر دیدیم که او ارائه‌ی بدیل برای نئولیبرالیسم را تنها در سطح اروپا ممکن می‌داند (حرفی نیست؛ ما هم با این حرف موف می‌توانیم کنار بیاییم. بحث ما تناقض و ناسازگاری ادعاهای اوست)، از سوی دیگر می‌گوید «نباید دفاع از مدلی متفاوت با مدل غربی برای جامعه را نشانه‌ی عقب‌ماندگی و دلیل پیشامردن بودن آنها دانست. اکنون وقتش رسیده از این ادعای اروپامدارانه که مدل ما عقلانی‌تر و اخلاقی‌تر است دست برداریم!» آیا این سخن که بدیل نئولیبرالیسم را فقط در سطح اروپا می‌توان به دست آورد خود موید نوعی اروپامحوری نیست؟ سخنان ضد و نقیض موف را چگونه کنار هم بگذاریم و از آن به نتیجه و برنامه و طرحی سیاسی منسجمی برسیم؟!

اگر موف با اروپامحوری مشکل دارد و معتقد است وقتی از سطح اروپا به سطح بین‌الملل می‌آییم باید شکل دیگری از پلورالیسم را در پیش بگیریم پس دیگر چرا سفت و سخت به زمینه‌ی مشترک و نهادهای اساسی جامعه‌ی لیبرال دمکرات باور دارد؟ مگر آنها اروپامحور و غربی نیستند؟ طبق آنچه پیشتر درباره‌ی مدل راولزی گفتیم لابد نهادهای اساسی سیاست دمکراتیک را برای اروپا و آمریکای شمالی و استرالیا تجویز می‌کند بقیه‌ی اشکال سیاست را هم برای سایر نقاط جهان. موف هم بی‌آنکه بداند یا تصریح کند در خط قوم‌محورانه‌ی راولز و رورتی حرکت می‌کند، یعنی اشکال سیاست دمکراتیک لیبرالی را برای اروپا و آمریکا تجویز می‌کند و بس! از دید موف و رورتی همین که بگویند سیاست لیبرالی با فرهنگ قومی همه‌ی کشورهای جهان سازگار نیست کافی است. آنها هرگز در پی تبیین اینکه چه مکانیسم‌های سیاسی-

اقتصادی‌ای جلوی نهادمندتر شدن سیاست دمکراتیک در بخش اعظم کشورهای جهان را می‌گیرد نیستند. مسأله خیلی راحت و صاف و ساده برایشان بدل به مقوله‌ای فرهنگی می‌شود که مطابق با آن باید سنخ دیگری از پلورالیسم غیراروپامحور تجویز کرد. اما به شکلی پارادوکسیکال این غیراروپامحوری دقیقاً خود بارزترین شکل اروپامحوری است! موضع موف در قبال فرهنگ کشورهای غیراروپایی هم فرقی با موضع پست‌مدرن‌ها ندارد. این یک نژادپرستی قوم‌محور است در هیأتی تصعیدشده، که می‌خواهد به این ترتیب خود را از خطری که از سوی دیگری -شرق- می‌آید محفوظ نگه دارد (خلاص شدن و دور شدن از شر ژوئیسانس غریب دیگری!). شاید یکی از علل این نگاه موف دقیقاً این باشد که چنانکه گفتیم او جز مدل لیبرال دمکراتیک هیچ الگوی عام‌گرای دیگری نمی‌شناسد. در ذهن او یا مدل عقل‌گرا و عام‌گرای لیبرالی داریم که مشکل‌ساز است که به فوران تروریسم و بنیادگرایی می‌انجامد یا یک پلورالیسم محلی‌گرا آنچنانکه مدنظر اوست و شرحش رفت. نظریه‌ی انقلابی هم که اساساً در مدل او جایی ندارد. چرا؟ در این کتاب هیچ جواب روشنی برای این سوال نداریم به جز اینکه چارچوب نهادهای دمکراتیک گفتگویی را نابود می‌کند. اصل موضوعی که موف پذیرفته و شک و شبهه و چون و چرا بر نمی‌دارد همین اصل تقدس نهادهای دمکراتیک کثرت‌گرای گفتگویی است که از زمینه‌ی مادی‌اش -سرمایه‌داری- جدا شده است و خود به عنوان روبنایی مجزا مرتب مورد ستایش و تقدیس قرار می‌گیرد. او به شکلی اصل موضوعی صرفاً درستی این مقدمه را پیشاپیش قبول دارد که بدیلی برای نهادهای سیاست دمکراتیک سرمایه‌داری وجود ندارد. این چارچوب برای او یک چارچوب مرجع است، یک پروبلماتیک، یا اپیستمه، پارادایم، که همه چیز در محدوده‌ی آن معنا می‌یابد و سوال و جواب‌ها در قلمروی آن مطرح می‌شوند ولی خود چارچوب هرگز مسأله نیست.

تمام تلاش‌های شانتال موف مصروف یک چیز است: نجات دیگری بزرگ (دمکراسی بورژوازی سرمایه‌داری). به قول اسلاوی ژیزک همه‌اش طوری عمل می‌کنیم که ثبات دیگری بزرگ را حفظ کنیم<sup>۳۲</sup>. همه وقت فعالیم تا مطمئن شویم هیچ چیزی واقعاً تغییر نخواهد کرد.<sup>۳۳</sup> امر سیاسی موف بر خلاف لفاظی‌های به ظاهر رادیکالش در محدوده‌ی سیاست تفاوت (هویت) باقی می‌ماند و هرگز ره به نقد رادیکال سرمایه‌داری نمی‌برد. به عبارت دیگر این سیاست [تفاوت؛ هویت] تساهل‌گرا با آنتاگونیسم زیربنایی نبرد طبقاتی روبرو نمی‌شود: «چقدر ابلهانه است به جهانی فکر کنیم که در آن پرولترها و بورژواها نسبت به هم روا دارند، گویی هر کدام خلاقانه ظرفیت‌های وجودی‌شان را محقق می‌کنند.»<sup>۳۴</sup> آیا تلاش موف چیزی بیش از نوعی رواداری طبقاتی بین بورژوازی و پرولتاریا است؟ آگونیسم او اگر نام دیگری برای این استراتژی نباشد پس چیست؟ به قول خودش نسخه‌ای رام شده از آنتاگونیسم! «فاشیسم در مجموع بیشتر تلاشی بود برای خلق مدرنیسم بدیلی که بتواند آنتاگونیسم حال و درونماندگار را نابود کند، و امروزه سرمایه‌داری لیبرال مشتاق انجام همین کار است.»<sup>۳۵</sup> شاید برخی این اظهارنظر را درباره‌ی موف نامنصفانه بدانند و بگویند موف آنتاگونیسم را منکر نشده و مرتباً بر آن تأکید کرده است. اما این تأکید کافی نیست. همانطور که مارکس گفته، مفهوم نبرد طبقاتی بین بورژوازی و پرولتاریا کشف ویژه‌ی او نیست بلکه نخست این اقتصاددانان بورژوا بودند که از این مفهوم سخن راندند. آنچه کشف ویژه‌ی مارکس است این است که نبرد طبقاتی بین این دو سرانجام به دیکتاتوری پرولتاریا و زوال طبقاتی و محو شدن طبقات خواهد انجامید. کاری که موف می‌کند با پیش کشیدن آنتاگونیسم و ارائه‌ی راه‌حل بر حسب آگونیسم چیزی نیست جز ماندن در همان سطح تحلیل و تبیین و پیشنهادهای بورژوازی. ژیزک در *سرایت‌های عیش* (۱۹۹۴) از هابرماس خشمگین است که «او

<sup>۳۲</sup> ژیزک، شان شیپان، ترجمه محمدزمان زمانی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۹۸، ص ۷۰

<sup>۳۳</sup> قبلی، ص ۱۵۷

<sup>۳۴</sup> قبلی، ص ۲۲۹

<sup>۳۵</sup> قبلی، صص ۹-۲۲۸

ناکام می‌ماند در فراروی از «رویا-اندیشه‌ی مخفی» به سوی ترومای امر واقعی در ناخودآگاه، ترومایی غیرقابل تقلیل به لنگرگاهی هرمنوتیک در قالب زبان ارتباط بیناسوژگانی.<sup>۳۶</sup> ترومای امر واقعی‌ای که در ساحت سیاست همان آنتاگونیسم است. همین نقد به موف هم وارد است. اگر هابرماس می‌کوشد برای تخفیف یا خلاصی از شر آنتاگونیسم به لنگرگاهی هرمنوتیک در قالب زبان ارتباط بیناسوژگانی تشبث جوید، موف می‌کوشد به لنگرگاه ارتباط بیناسوژگانی در قالب نهادهای اکثریتی دمکراتیک چنگ زند. از این رو تفاوت بنیادینی بین موف و هابرماس نیست. بدین ترتیب رهیافت موف نوعی «نفی» از نوع رهیافت انتقادی «جان زیبا»ست. در برابر این رهیافت باید به «نفی نفی» متوسل شد: بینشی در این باره که چگونه جان زیبا خود وابسته است و از این رو کاملاً مشارکت می‌ورزد در جهان رذل و شریری که به نظر می‌آید انکارش می‌کند.<sup>۳۷</sup> این انکار به زبان روانکاوانه انکاری فتیسیستی است، که در قالب فرمول «می‌دانم که... ولی با این همه...» صورتبندی می‌شود. به همین سبب است که در نظریه‌پردازی موف مرتب با چیزی شبیه این فرمول روبه‌رو می‌شویم: «می‌دانم که سرمایه‌داری به توزیع نابرابر ثروت و انواع و اقسام بحران‌ها منجر می‌شود ولی، با این همه، بهتر است در همان محدوده‌ی دمکراسی سرمایه‌داری باقی بمانیم!» این دمکراسی بورژوایی در مقام فتیش (بت‌واره) عمل می‌کند: «کجاست بت‌واره (فتیش)ی که به تو این امکان را می‌دهد (وانمود کنی) واقعیت را همانگونه که واقعاً است می‌پذیری»<sup>۳۸</sup>؟ این فتیسیسم و زبان هژمونیک دمکراسی بورژوایی درهم‌تنیده‌اند. در واقع این زبان بازتاب همان جهانی است که از آن سخن می‌گوید و برای مشکلاتش چاره می‌جوید. ولی تغییر این جهان مستلزم نوع دیگری از زبان است.

موف چنانکه خود صریحاً می‌گوید به دنبال جلوگیری از پیدایش آنتاگونیسم است! معلوم نیست چرا کسی که آنتاگونیسم را به لحاظ هستی‌شناختی بعداً سازنده‌ی امر سیاسی می‌داند استراتژی‌اش را جلوگیری از

<sup>۳۶</sup> قلی، ص ۱۸۵

<sup>۳۷</sup> Slavoj Žižek (2000), *The Ticklish Subject*, Verso, London And New York, p: 77

<sup>۳۸</sup> Slavoj Žižek, (2001), *On Belief*, Routledge, London And New York, p: 15

پیدایش آنتاگونیسم می‌گذارد. اگر به لحاظ هستی‌شناختی آنتاگونیسم هست پس دیگر نمی‌توان از بروز آن جلوگیری کرد، مگر اینکه منظورمان این باشد که اجازه ندهیم آنتاگونیسم زیربنایی باعث اضمحلال و فروپاشی سیاست دمکراتیک شود (که منظور موف هم دقیقاً همین است!). تبدیل آنتاگونیسم به آگونیسم چه کارکردی دارد جز اینکه آنتاگونیسمی که دشمن یک سیستم (سرمایه‌داری) است را تبدیل به مخالفان و رقبایی در چارچوب همان سیستم کنیم؟!

موف می‌گوید در آنتاگونیسم، «ما / آنها» دشمنانی‌اند بی‌هیچ زمینه‌ی مشترک، در آگونیسم ولی مشروعیت رقبای خود را می‌پذیرند (تبدیل دشمن به مخالف یا رقیب<sup>۳۹</sup>). او می‌گوید هرگز از مفهوم سنتی انقلاب (ژاکوبینی-مارکسی-لنینی) دفاع نمی‌کند و وفاداری خود به اصول اساسی دمکراسی کثرت‌گرا را اعلام می‌دارد. یعنی موف معتقد است مفهوم سنتی انقلاب ناقض اصول اساسی دمکراسی کثرت‌گراست. اما دمکراسی کثرت‌گرا چیست؟ بر چه اساس کثرت‌گراست؟ با توجه به آنچه تا کنون گفتیم اکنون می‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم: کثرت طبقات، اعم از طبقات استثمارگر و استثمارشونده، مدل دمکراسی کثرت‌گرای موف چنین چیزی است. با این تعریف البته موف حق دارد طرفدار مفهوم سنتی انقلاب نباشد و درست هم می‌گوید، مسلماً مفهوم سنتی انقلاب به چنین پلورالیسمی باور ندارد. موف می‌گوید در آنتاگونیسم دشمنان با هم می‌جنگند و در آگونیسم مخالفان و رقبا. حال برای اینکه نشان دهد آگونیسم هم از جنگندگی آنتاگونیستی بی‌بهره نیست دست به یک سنتز اضطراری می‌زند و آن را در قالب این عبارت سرهم می‌کند که در آگونیسم هم رقبا و مخالفان به شکلی درنده‌خویانه با هم می‌جنگند (تأکید از نگارنده) ولی بر حسب زمینه و قواعدی مشترک (واقعاً این سوال مطرح می‌شود که در قالب و فرم دمکراسی بورژوازی

<sup>۳۹</sup> تمایز مفهومی آنتاگونیسم / آگونیسم بی‌شبهات به تمایز مائوتسه دون بین تضاد آنتاگونیستی و تضاد غیرآنتاگونیستی نیست، با این تفاوت که آنتاگونیسم از قلمروی نظری مائو حذف نمیشود فقط محل آن تغییر میکند و این آنتاگونیسم در نظر مائو بیشتر بین ملل ثروتمند و غیرثروتمند و کشورهای امپریالیستی و غیرامپریالیستی ظاهر میشود. موف هم با اینکه آنتاگونیسم را بیش از اینکه بین طبقات بورژوازی و پرولتاریا به کار برد بین فرهنگهای عام‌گرای اروپامحور جهان‌وطن و فرهنگهای خاص‌گرای غیراروپایی برقرار میکند.

کثرت‌گرای پارلمانی رقبا و مخالفان درباره‌ی چه چیزی درنده‌خویانه می‌جنگند؟ رفاه بشریت؟ توزیع عادلانه‌ی ثروت؟ سوسیالیسم؟ نابودی محیط زیست؟ پایان جنگهای ویرانگر منطقه‌ای؟ پایان استثمار پرولتاریای کشورهای مفلوک؟ پایان امپریالیسم؟ ... موف می‌گوید تقاضاهایی را که سنت‌گراها یا بنیادگراها مطرح می‌کنند دموکرات‌های «گفتگویی» ممکن است آگاهانه نادیده بگیرند. از طرف دیگر دیدیم که موف می‌گوید تقاضاهایی که در دمکراسی کثرت‌گرا مطرح می‌شوند یک حد می‌خورند و آن اینکه اصول اساسی نهادهای دمکراتیک را نقض نکنند. حال تقاضاهای فی‌المثل این بنیادگراها و سنت‌گراها چیست؟ یکی از اصول اساسی آنها نفی اصل حاکمیت انسان و اساساً دمکراسی است. آنها طرفدار تئوکراسی‌اند نه دمکراسی. در زمینه‌ی حقوق سیاسی اجتماعی نیز طرفدار نابرابری‌های اساسی بین زن و مرد و دیندار و غیردیندار و تحمیل یک سبک زیست مشخص و جهان‌بینی واحد بر همگان و دفاع دولتی از دین و عقیده‌ای خاص و توجیه از نابرابری‌های اقتصادی و دفاع آنها از مدل سرمایه‌داری (البته با ارزش‌های فرهنگی خاص خودشان)‌اند. آیا دمکراسی کثرت‌گرای موف زیر بار اینها می‌رود؟ مسلماً نه. آنگاه او شکوه سر می‌دهد و دمکراسی گفتگویی را متهم می‌کند که چرا این تقاضاها را طرد می‌کند! ولی واقعیت امر این است که بر خلاف تصور موف، لیبرال دمکراسی عام‌گرا به شکل دوفاکتو<sup>۴۰</sup> - و نه دو ژور<sup>۴۱</sup> - بیشتر با مطالبات بنیادگراها و سنت‌گراها کنار آمده تا مثلاً مخالفان سرسخت سرمایه‌داری. لیبرال دمکراسی و جنبش چپ رادیکال هر دو ریشه در روشنگری دارند ولی لیبرال دمکراسی عمولاً موجود - و نه لیبرال دمکراسی شعاری - به علت اینکه بنیادگراها و سنت‌گراها با سرمایه‌داری مشکلی ندارند بیشتر به آنها چونان متحدانی استراتژیک نگاه کرده تا جنبش‌های رادیکال ضد سرمایه‌داری. بدین ترتیب بورژوازی و لیبرال دمکراسی عام‌گرای «عملاً موجود» بر خلاف ادعای موف به علت تعصب لیبرالی اروپامحورشان چندان هم این گروهها را طرد نکرده‌اند. درست است که در ظاهر و صریحاً هرگز از گفتمان و ایدئولوژی آنها دفاع نکرده‌اند ولی رفتارها و حرکات

<sup>۴۰</sup> de facto

<sup>۴۱</sup> de jure

سیاسی ناشی از این گفتمانها را به گونه‌ای آرایش داده‌اند که در نهایت به سود سرمایه‌داری و به زیان گروه‌ها و قدرتهای ضد سرمایه‌داری -البته اگر چنین قدرتهایی در عمل وجود داشته باشند- باشد.

موف از لیبرال دمکراسی عام‌گرای عقل‌گرا نمونه‌ای آرمانی یا تئپیی ایدئال ساخته است و گمان می‌کند این تئپ ایدئال واقعاً در جهان خارج وجود دارد. آنگاه همه‌ی کاسه کوزه‌ها را سر آن می‌شکند. تصورش از لیبرالیسم فقط جایی در جهان ایده‌ها وجود دارد و بس. مسلماً ذیل حکومت‌های لیبرال‌دمکرات بسیاری از امور پاتولوژیک قومی و توده‌ای مجال ظهور و بروز پیدا کرده‌اند و نظام‌های لیبرال دمکرات آنها را سرکوب که نکرده‌اند هیچ، بلکه به اقتضای نیازهای بورژوازی از آن حمایت هم کرده‌اند. موف خط قاطعی بین تصور عام‌گرا و جهان‌گرای لیبرالی با تصور خاص‌گرا و محلی‌گرا می‌کشد. ولی این خط تمایز قاطع فقط یک جا وجود دارد و آن هم در ذهن ایشان است. واقعیت این است که بر خلاف نظر موف ما هیچ نمونه‌ی واقعی و بالفعل تجسد و تجسم‌یافته از لیبرالیسم عقل‌گرا و عام‌گرا به شیوه‌ای که او تعریف می‌کند نداریم و نخواهیم داشت و نمی‌توانیم داشته باشیم. از دید موف به وجود آوردن شهروند جهان‌شهری یا جهان‌وطن کوشش دیگرست برای اولویت دادن به اخلاق بر سیاست. رویکرد جهان‌شهری -به خاطر حقوقی جدید و خیالی و موهوم- حقوق قدیمی حاکمیت و حقوق دمکراتیک خودگردانی شهروندان در بسیاری از کشورها را نفی می‌کند. اما این تصور موف هم نادرست است. همانطور که مارکس و انگلس در *مانیفست کمونیست* می‌گویند، بورژوازی ملت‌ها را ناگزیر می‌کند شیوه‌ی تولید بورژوازی و آنچه به اصطلاح تمدن نام دارد را بپذیرند و خلاصه جهانی همشکل و همانند خویش می‌آفرینند، جهانی که از نظر زیربنایی متحدالشکل می‌شود و از همین رو به لحاظ روبنایی هم هر چه بیشتر تفاوت‌ها و اختلافات کم‌رنگ می‌شود. سرمایه‌داری اساساً جهان‌رواست اما منافاتی با محلی‌گرایی ندارد. واقعاً معلوم نیست منظور موف از محلی‌گرایی و خودگردانی چیست. جهان‌روایی سرمایه‌داری به جهان‌روایی شیوه‌ی تولید آن است که در تمام جهان به تدریج شیوه‌های تولید پیش از خود را از بین می‌برد و جایگزین آنها می‌شود. سرمایه‌داری در واقع تا کنون

-یعنی تا پیش از شیوه‌ی تولید کمونیستی- جهانشمول‌ترین شیوه‌ی تولید است چرا که با درنوردیدن مرزهای فراملی برای کسب سود طبقه‌ی جهانی پرولتاریا را نیز به وجود می‌آورد. و این طبقه‌ی جهانی پرولتاریا به تدریج و نسبتاً واجد گونه‌ای ارزش‌های مشترک و جهانشمول نیز می‌شود که نسبت وثیقی دارد با موضع طبقاتی آنها یعنی رابطه‌شان با ابزار تولید (و نه با فرهنگ قومی و اخلاق و دین عرفی‌شان و ...). اگر منظور موف از خودگردانی این است که این سرزمین‌ها خودشان خودشان را اداره کنند و فرهنگ و زبان و دین خودشان را داشته باشند این هیچ ربطی به گفتمان عام‌گرا و عقل‌گرای لیبرالی ندارد و این گفتمان مانعی در برابر آن نیست. ولی اگر مقصود موف این است که هر منطقه شیوه‌ی تولید خاص خود را داشته باشد - که بسیار بعید است منظورش این باشد- که دیدیم این امر بعید بلکه محال است.



این مطالب را در همینجا به پایان ببریم هرچند بحث همچنان گشوده است. ژیزک در مصاحبه‌ای به سال ۲۰۱۱ با مجله‌ی پلاتی پوس با عنوان جنبش اشغال، رنسانس چپ، و مارکسیسم/امروز می‌گوید: «شعار من این است: در این باره دیالوگ هرگز! بیایید نگذاریم در دیالکتیک دیالوگ با دشمن بیفتیم. نه. خیلی زود است. نه به این معنا که ما گفتگو نخواهیم کرد، فقط شما را می‌کشیم؛ بلکه، به این معنا که، اگر اینک بخواهیم گفتگو کنیم باید زبانی به کار بریم، ولی این زبان زبان دشمن خواهد بود. ما به زمان نیاز داریم تا زبان جدید خودمان را بسازیم، به زمانی برای صورتبندی [زبان جدید]». و در جای دیگری از همین مصاحبه می‌گوید: «مسئله‌ی قدیمی یک بار دیگر بازگشته است، ولی بیش از هر زمان دیگری روشن است که پاسخ‌های قدیمی از پس این چالش بر نمی‌آیند. این چالشی بس عظیم است. اگر به روش‌های غالبی که چپ لیبرال میانه‌رو دارد با آنها مسائل را مفهوم‌پردازی می‌کند نگاه کنید، مثلاً در نظریه‌ی عدالت جان راولز، می‌توانید ببینید هیچ یک از اینها برای ترمیم و بازسازی این انرژی منفی رها شده [در اعتراضات میدان تحریر و تظاهرات ضد سرمایه‌داری و جنبش اشغال] کارایی ندارند. دمکراسی سیاسی چندحزبی نمایندگی استاندارد، فرمی نیست که از رهگذر آن بتوان با مسائل رویارو شد».



یک سده پیش لئون تروتسکی طی مقالاتی به انتقادات کارل کائوتسکی از بلشویک‌ها پاسخ گفت. این مقالات نشان می‌دهند حمله‌ی او به توهّمات لیبرال دموکراسی امروزه هم موضوعیت دارد. (از این حیث توهّمات موف هم بی‌شبهت به نظرات کائوتسکی نیست). دموکراسی مضمون و درونمایه‌ی مرکزی عصر ماست. کائوتسکی به بلشویک‌ها حمله می‌کرد که زودتر از موعد قدرت را در دست گرفته‌اند و اعتقاد داشت دموکراسی پارلمانی بهترین مجرا برای رسیدن به سوسیالیسم است. او انقلاب بلشویک‌ها را پر از خشونت و سرکوب می‌دانست و تروتسکی به او می‌گفت استدلالات اخلاقی کائوتسکی انتزاعی‌اند و اشاره می‌کند به اینکه حکومت یک طبقه علیه طبقه‌ی دیگر همواره مبتنی است بر سرکوب، و اعمال زور و قهر برای بقای انقلاب ضروری است و پرهیز از به کار بردن هرگونه زور به معنای پرهیز از انقلاب است (خواست انقلابی بدون انقلاب؛ البته این هرگز به معنای مساوی و مساوق گرفتن انقلاب با خشونت نیست). تروتسکی به توهّمات کائوتسکی درباره‌ی دموکراسی کاپیتالیستی و بورژوازیی پاسخی غیرآشتی‌جویانه می‌دهد و با او از در جدلی تند و تیز درمی‌آید. او به فقدان دموکراسی معنادار در هر جامعه‌ای که در آن قدرت واقعی در دست طبقه‌ی سرمایه‌دار است اشاره می‌کند. وی در قطعه‌ای که همچنان معنا و اهمیت و درستی‌اش را پس از حدود یک قرن حفظ کرده می‌نویسد: «بورژوازی کاپیتالیست با خود محاسبه می‌کند: حال که در دست‌انم زمین، کارخانه، کارگاه، بانک دارم؛ حال که صاحب روزنامه، مدرسه، هستم؛ حال که کنترل ارتش در دست‌ان من است: دم و دستگاه دموکراسی، هر طور هم که آن را بازسازی کنید، مطیع خواست و اراده‌ی من باقی خواهد ماند». ۴۲

---

<sup>۴۲</sup> Cf: *Terrorism and Communism, A reply to Karl Kautsky*, Leon Trotsky, Forward By Slavoj Zizek, Preface By H.N. Brailsford, Verso, London and New York, 2007.